NUMÉRO SPÉCIAL

60
1995

Revue
de réflexion
théologique

HOKHMA

Incontournables évangéliques?

Histoire et actualité des courants "évangéliques" dans le protestantisme contemporain

3 Les grandes fractures au sein du protestantisme *Jacques Blandenier*

35 Le monde évangélique, une mosaïque sociale *Frédéric de Coninck*

59 Le recours « évangélique » aux Ecritures : sur le divorce *Henri Blocher*

73 Les évangéliques sont-ils tous anabaptistes ? *Neal Blough*

85 L'expérience spirituelle et personnelle de la conversion *Bernard Bolay*

99 Thèses sur le statut des Ecritures *Henri Blocher & Henry Mottu*

105 Perspectives d'avenir *Henry Mottu*

111 Chronique de livres

116 Glossaire

Composition et mise en page
Solsticio Comunicación, Montevideo

Impression
IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc.
☎ 75 90 16 37.

Dépôt légal : 4e trimestre 1995.
N° d'impression 95615
ISSN 0379 - 7465

A plus d'un titre !

Cette livraison de *Ḥokhma* est particulière à plus d'un titre. *Premièrement*, avec ce numéro 60, *Ḥokhma* fête ses vingt ans d'existence et d'activité, dans la reconnaissance pour le chemin parcouru, pour la fidélité de nos amis lecteurs et l'amitié de ceux qui soutiennent notre démarche. Née de la préoccupation d'étudiants en théologie en 1975, la revue a plaidé pour que la théologie évangélique, dans sa diversité, soit reconnue dans le monde académique francophone et protestant. Elle a espéré aussi rendre les évangéliques, dans leur diversité, attentifs à la nécessité de penser la foi. A-t-elle réussi dans cette double entreprise et vingt ans suffisent-ils pour permettre une telle appréciation ? Ce n'est pas à nous d'y répondre ni d'attendre que d'autres y répondent. Cependant des signes ne trompent pas qui nous invitent à poursuivre l'aventure du partage, de la fidélité et de la recherche, en ayant conscience que la géographie théologique francophone et protestante s'est considérablement modifiée en vingt ans.

Deuxièmement, ce numéro spécial est consacré aux conférences données à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, dans le cadre du cours d'enseignement œcuménique des mois de novembre et décembre 1994 et sous le titre générique suivant : « *Histoire et actualité des courants "évangéliques" dans le protestantisme contemporain.* » Depuis quelques années, et à l'initiative du décanat de la Faculté, des rencontres ont lieu régulièrement mettant ensemble des professeurs de la Faculté et des responsables d'Eglises et œuvres évangéliques de Genève. Elles ont pour but de faciliter une meilleure connaissance mutuelle avec le désir d'œuvrer dans le respect des convictions de chacun. Dans le souci de mieux se comprendre et de mieux répondre au besoin de l'Eglise d'aujourd'hui, le Doyen Henry Mottu a, durant l'année 1993-1994, mis sur pied un séminaire sur l'œcuménisme intra-protestant. Parallèlement, la Faculté, en accord avec le groupe de réflexion Faculté-Eglises évangéliques, a décidé d'organiser un cycle de conférences sur le courant évangélique données par les évangéliques eux-mêmes. Ce sont ces cinq conférences qui se trouvent au sommaire de ce numéro de *Ḥokhma.* Une sixième rencontre a eu lieu sous la forme d'un dialogue entre

les professeurs Henri Blocher et Henry Mottu sur le *statut des Ecritures*. Il n'a pas été possible de retranscrire le débat entre les deux intervenants ni l'échange avec l'auditoire. Par contre, nous publions les dix thèses que chacun des orateurs a présentées et défendues lors de la rencontre.

Il convient de préciser que n'était représenté lors de ces conférences que le courant évangélique confessant ou institutionnel. Si le comité de la revue est heureux d'offrir à ses lecteurs ces différentes contributions, il n'entend pas prendre fait et cause pour la seule forme institutionnelle du courant évangélique. En effet, plusieurs fidèles et pasteurs « évangéliques » exercent un heureux ministère au sein d'Eglises et de communautés de tradition réformée.

Nous exprimons notre reconnaissance à la Faculté de Genève, et à Henry Mottu en particulier, pour les gestes concrets faits en direction des communautés évangéliques. Avec l'autorisation de la Faculté, nous sommes heureux de pouvoir publier ces conférences, qui, à notre sens, situent bien les enjeux et les lieux de confrontations et ouvrent pour l'avenir quelques pistes de réflexion.

Troisièmement, le titre légèrement provocateur de notre numéro – « Incontournables évangéliques ? » – n'est pas un cri de victoire. Tout au plus un constat et une interrogation. Depuis quelques années, une place est faite dans les médias au courant évangélique, parfois pour le critiquer et stigmatiser ses pratiques et ses convictions – pas toujours, hélas, à tort – et parfois, heureusement, pour lui donner la parole et lui reconnaître une certaine pertinence. Mais que signifie en fait cet intérêt nouveau ? La disparition supposée des grandes polémiques et des exclusives sur le plan religieux prédisposerait-elle les regards du public à se poser sur des courants théologiques aux contours affirmés ? Le temps, sans doute, permettra d'y répondre. Pour l'instant et quoi qu'il en soit, l'humilité s'impose.

Le regain d'intérêt que suscite le courant évangélique comme le succès que cette mouvance connaît actuellement devraient être, pour ceux qui s'y reconnaissent, non pas le signe d'un triomphe et d'une fidélité récompensée, mais l'appel exigeant à vivre de manière responsable et cohérente.

Nous souhaitons que ce numéro contribue efficacement à dissiper quelques malentendus tenaces sur le courant évangélique, dans le prolongement du premier vœu de *Ḥokhma*. Nous souhaitons encore, second vœu de *Ḥokhma*, que les évangéliques, à la lecture de ces articles, comprenant mieux leurs origines et leur identité, osent être et vivre, non dans le repli crispé, mais dans une fidélité joyeuse et réfléchie aux vérités héritées.

Pour le comité de rédaction : **Bernard Bolay & Gérard Pella**

Hokbma 60/1995, pp. 3-33

LES GRANDES FRACTURES AU SEIN DU PROTESTANTISME

Étude historique

par Jacques BLANDENIER
enseignant au service des Assemblées Evangéliques de Suisse romande, Anières

Faire l'étude des fractures qu'a connues le protestantisme au cours de son histoire est douloureux. C'est pourtant un signe d'espérance que ce travail ait été confié à un pasteur d'une Eglise évangélique, et cela dans le cadre d'un cours mis sur pied par la Faculté de théologie de Genève où précisément, voici bientôt 180 ans, s'est produite sur le plan francophone la première grande fracture entre Réformés et Evangéliques.

Le sujet est vaste : hélas, les fractures sont nombreuses ! En parler succinctement est risqué. Raccourcis sélectifs, amalgames et généralisations pourront m'être reprochés. Mais comment y échapper sans se perdre dans les détails ? Dès lors, il m'apparaît honnête d'annoncer la couleur : rattaché au courant évangélique, je ne puis prétendre être neutre et nourrir l'illusion de l'objectivité. Mon intention est d'éviter de porter des jugements de valeurs trop hâtifs. Y parviendrai-je ? A chacun d'en juger au terme de sa lecture.

Deux remarques préalables

1. Les fractures (le terme porte-t-il moins d'opprobre que celui de divisions ?) sont rarement causées par un affrontement d'idées à l'état pur. Des éléments historiques et politiques interfèrent. Des facteurs personnels et relationnels interviennent : peurs et méfiances, blessures et antipathies, réactions, rivalités et lutte de pouvoir... Et puis dans chaque « camp », il y a les extrémistes et les modérés, ceux qui cherchent la conciliation et ceux qui se complaisent dans les caricatures, ceux qui dressent des barrières et ceux qui construisent des ponts...

2. Dès ses débuts, la Réforme protestante a été *plurielle*. Luthériens et zwingliens ont échoué dans leur tentative de conciliation à Marbourg (1529), mais sans qu'il s'agisse d'une

« fracture » : ils n'avaient jamais été unis auparavant. Pour preuve, ces propos de Zwingli écrits en 1523 : « J'ai commencé à prêcher l'Evangile avant même d'avoir entendu prononcer le nom de Luther... Je ne veux pas que les papistes m'appellent luthérien car ce n'est pas Luther qui m'a enseigné la doctrine de Christ, mais la Parole de Dieu. Si Luther prêche Christ, il fait la même chose que moi... »

De son côté, l'Eglise anglicane n'est pas née non plus d'une division au sein de la Réforme : si Henry VIII s'est séparé de Rome, ce n'est ni pour des motifs théologiques, ni pour imiter Luther, auquel il était d'ailleurs fort hostile.

En fait, le protestantisme n'a jamais professé que la légitimité de l'Eglise tenait à son rattachement à une instance terrestre suprême unique, ni à une continuité historique institutionnelle avec l'Eglise des Apôtres. On peut remarquer en outre qu'aujourd'hui comme en d'autres temps, les divergences et les tensions provoquant ces fractures traversent les dénominations au moins autant qu'elles ne les opposent les unes aux autres. Du même coup, elles font émerger des sensibilités communes entre croyants de dénominations différentes.

Introduction : la Réforme contient en germe la diversité ultérieure du protestantisme

Au cours de ses quatre siècles et demi d'existence, la Réforme a vu émerger une grande diversité de courants, provoquant ou non des divisions, donnant naissance ou non à de nouvelles dénominations ecclésiastiques. Or ces courants peuvent pour la plupart revendiquer une légitimité remontant à l'origine du protestantisme. Très schématiquement (mais non pas arbitrairement), on peut retenir trois lignes de force principales au XVIe siècle déjà, représentées par le luthéranisme, le calvinisme, l'anabaptisme :

Martin Luther est un prophète plus qu'un systématicien ou un fondateur d'église. Le rôle de son expérience personnelle occupe une place importante dans son cheminement spirituel. Il y a une part de subjectivité dans ses commentaires de l'Ecriture. Il parle de l'épître aux Galates comme de sa « Catherine de Bora » – nom de son épouse – car il est conscient d'entretenir avec cet écrit une relation de caractère éminemment affectif ! Chez Luther, la foi est une attitude du cœur, c'est le mouvement confiant du croyant vers son Dieu. Son *christocentrisme* accentué apparaît dans sa manière d'envisager le canon des Ecritures : l'épître de Jacques est

une « épître de paille », parce que selon lui, elle ne conduit pas à Jésus-Christ.

Jean Calvin, c'est l'homme de l'*Institution de la Religion chrétienne*. Docteur et architecte de l'Eglise, commentateur de l'Ecriture s'effaçant devant l'analyse objective du texte. Lorsqu'il parle de la foi, il ne s'agit pas tant de l'attitude de l'homme devant Dieu que du donné révélé, du contenu auquel le croyant adhère. Son sens de la majesté divine donne un caractère *théocentrique* à son enseignement. Il accorde à l'ensemble de l'Ecriture, notamment l'Ancien Testament, une attention plus soutenue que ne l'a fait Luther. Fait significatif : il refuse le ministère pastoral à Sébastien Castellion qui conteste la canonicité du Cantique des Cantiques.

Quant à l'*anabaptisme*, il est plus difficile à classifier, étant donné le caractère protéiforme du mouvement[1]. Nous pouvons néanmoins risquer la thèse que c'est par la place accordée au Saint-Esprit que le courant anabaptiste se caractérise par rapport aux Réformateurs. L'Eglise est formée uniquement de ceux qui, par la vie nouvelle reçue de l'Esprit, appartiennent déjà au Royaume de Dieu et sont en rupture avec le monde présent. Le Saint-Esprit habitant chaque baptisé, l'aspect institutionnel de l'Eglise et des ministères est écarté. C'est l'Esprit seul qui gouverne la communauté dont tous les membres sont frères. Les Réformateurs ont taxé d'illuministes les anabaptistes en raison de leur *pneumatocentrisme*.

Théocentrisme de Calvin, christocentrisme de Luther, pneumatocentrisme des anabaptistes. Accent calviniste sur l'objectivité et l'orthodoxie de la doctrine, accent luthérien sur l'expérience de la grâce et la relation vécue avec le Christ, accent des anabaptistes sur la rupture entre l'Eglise et la société civile, sur une ecclésiologie conforme à celle de l'Eglise primitive. Cet essai de typologie est simplificateur, mais la clé qu'il propose n'est pas sans utilité pour notre propos : au cours de l'histoire, les fractures dont a souffert le protestantisme sont presque toujours nées d'un affrontement entre ces divers courants.

D'autre part, lorsqu'on tente d'analyser le monde évangélique actuel, on est perplexe en constatant sa diversité et même ses tensions internes. C'est qu'en réalité, on réunit sous ce même label « évangélique » des sensibilités parfois peu compatibles. La typologie que nous avons esquissée contribue aussi à fournir une grille d'interprétation de cette diversité évangélique actuelle, même si les cartes sont distribuées un peu autrement qu'au temps de la Réforme.

---

1 Selon l'expression du professeur E. G. Léonard.

C'est ainsi que certains évangéliques se démarquent essentiellement par leur souci d'une définition très précise des doctrines chrétiennes fondamentales et une interprétation littérale de l'Ecriture. D'autres, moins sensibles à cet aspect doctrinal, mettent l'accent sur l'expérience spirituelle et la manifestation des dons de l'Esprit. Il y a parfois conflit entre ces deux « ailes » évangéliques, qui se suspectent réciproquement de subjectivisme ou d'intellectualisme. Il va de soi qu'il serait simplificateur de réduire le monde évangélique à deux « ailes » bien définies, voire opposées. Nous restons conscients qu'il y a toutes les nuances intermédiaires, et que d'autre part, on rencontre nombre d'intellectuels parmi les charismatiques, comme de nombreux fondamentalistes ouverts aux charismes et accordant une place importante à la foi en tant qu'expérience subjective. Globalement cependant, il y a là deux courants clairement identifiables.

Cependant, ni la tendance dite « fondamentaliste » ni l'option charismatique n'impliquent nécessairement la rupture avec le protestantisme historique. Par contre, certains évangéliques situent précisément leur identité dans leur conception « professante » de l'Eglise et dans son rapport au monde : cette dernière n'est formée que de chrétiens pouvant témoigner d'une conversion personnelle, d'où – fréquente source de tensions avec les Réformés – leur refus de reconnaître la validité de tout autre baptême que celui des adultes.

Pour la suite de notre exposé, nous donnerons la préférence à un plan chronologique, les différentes lignes de force relevées dans notre essai de typologie ayant produit des fractures à des périodes différentes de l'histoire du protestantisme. Suivant la position qu'on adoptera, ces fractures seront ressenties comme des protestations face à la carence ou à l'oubli d'une composante du message de la Réforme, ou au contraire comme une dérive d'un aspect authentique de ce message.

I. L'ecclésiologie comme lieu de rupture

L'anabaptisme suisse face à Zwingli

Cette fracture s'est produite dès les débuts de la Réforme zurichoise. La divergence sur la question du baptême est un point de fixation, mais non le fond de la question. D'ailleurs Ulrich Zwingli (1484-1531) écrivait à Vadian, encore en janvier 1525 : « Salue tous les frères, dis-leur qu'ils ne doivent pas faire une grande histoire à propos du rejet du baptême des enfants. » Cependant

quelques semaines plus tard, Grebel, Blaurock, Manz, les pionniers anabaptistes, s'entre-baptisent chez l'un d'entre eux. A la fin de la même année, Zwingli publie un traité polémique sur la question du baptême. L'année suivante, Manz est noyé dans la Limmat : « Par l'eau il a péché, par l'eau il doit mourir »...

En fait, les anabaptistes suisses sont des proto-zwingliens[2]. Ils ont suivi Zwingli avec passion lorsque, jusqu'au début des années 1520, il commentait les Evangiles et spécialement le Sermon sur la Montagne, et ont voulu une application littérale immédiate de ce message. Le Réformateur zurichois a été effrayé par le radicalisme de ses disciples. Plus réaliste et pragmatique selon les uns, plus opportuniste et louvoyant selon les autres, il avait le souci d'entraîner les autorités et toute la population dans le courant de la Réforme. Il préférait aller moins vite, moins loin aussi, mais avec tous, quitte à niveler par le bas, alors que les anabaptistes exigeaient une soumission inconditionnelle à la lettre de l'Ecriture, quitte à se retrouver marginalisés – mais déchargés de la tâche illusoire de changer la société dans son ensemble. Zwingli, voulait réformer l'Eglise et la société du Moyen-Âge, les anabaptistes voulaient restituer l'Eglise des Apôtres, y compris, s'il le fallait, dans sa condition de minorité persécutée.

L'analyse de Jean Séguy, historien catholique français, se référant à la date du 21 janvier 1525 où furent administrés à Zurich les premiers baptêmes anabaptistes, est clarifiante : « Dès sa première heure, l'anabaptisme pacifique fut poursuivi et persécuté. Pourquoi ? Parce qu'il mettait en cause les bases même de la civilisation de chrétienté. En refusant tout droit aux Etats d'intervenir dans l'Eglise, dans la définition de la foi ou dans sa pratique, il créait en effet un domaine de non intervention où les Etats d'alors voyaient un danger. De plus, ils brisaient l'unité des groupes politiques basée sur l'unanimité de pratique et de croyance (religieuses entre autres), en exigeant, implicitement, la reconnaissance du pluralisme religieux. Or on sait que le principe de l'époque s'exprime ainsi : la religion du pays est celle de son prince (*cujus regio, ejus religio*). L'anabaptisme s'insurge, fût-ce pacifiquement, contre cet axiome politique essentiel. Dans d'autres domaines encore, les « frères », ainsi qu'ils s'appelaient entre eux, faisaient figure d'ennemis de l'ordre établi : ils ne voulaient point porter d'armes, ni assurer aucune charge publique, ni encore prêter serment. Que leur nombre se multipliât, et les pays qui les

---

2 Nous nous bornons à évoquer cette aile évangélique non-violente de l'anabaptisme, estimant que le millénarisme et « l'illuminisme sanglant » d'autres courants taxés d'anabaptisme n'ont pas de descendants identifiables parmi les évangéliques actuels.

abritaient seraient livrés à l'anarchie. Au moins les politiciens voyaient-ils ainsi les choses. Le souci de pureté de l'Eglise menait à la non mondanité individuelle [...] pour aboutir finalement à une non participation aux aspects les plus immédiatement significatifs de la vie sociale : religion, contrats (serments), service militaire, activité civique et administrative. Contestataires dans tous les domaines, les frères plantaient les jalons d'une société très en avance sur leur siècle. On n'est plus du tout, avec eux, devant des aménagements d'une civilisation et d'une culture de chrétienté. [...] C'est que pour eux il n'y a plus d'Eglise fidèle. Il n'y a donc pas à re-former ou à réformer l'ancienne, mais bien à restituer le modèle néo-testamentaire. Dans la pratique, cela signifie qu'il faut mettre fin à une société basée précisément sur les relations intimes des Etats, de toute culture et des rapports sociaux avec une Eglise considérée comme radicalement infidèle. Aucun des Etats du XVIe siècle n'a voulu courir les risques impliqués dans ce programme[3]. »

L'enjeu, on le voit, est la compréhension de ce qu'est l'Eglise dans son rapport avec le Royaume de Dieu et par conséquent dans son rapport avec le monde présent, l'Etat, la culture, la vie sociale. Sur ce plan, on peut parler de *Réforme radicale* à propos de l'anabaptisme[4].

Nous avons relevé au début trois lignes de force caractérisant trois courants du temps de la Réforme. En fait, si les anabaptistes incarnent typiquement l'une de ces lignes de force, ils ne sont pas étrangers aux deux autres. Car en définitive, leur ecclésiologie dépend d'un souci d'orthodoxie, d'où leur interprétation littéraliste de la Bible[5] : ce sont les données bibliques

---

[3] « Anabaptisme et Réforme de l'Eglise au 16e siècle », Jean Séguy, *Christ seul*, janvier 1969, cité par J. Lambotte, in *Messager évangélique* n° 251, janvier 1975, pp. 162s.

[4] Cette qualification de « réforme radicale » est contesté par certains historiens. Le professeur Léonard remarque que, sous certains aspects, les anabaptistes furent moins radicaux que les Réformateurs. Selon Léonard, qui préfère le terme de « réforme latérale », « l'anabaptisme est héritier et représentant des mouvements spirituels du Moyen-Âge et avait beaucoup en commun avec le premier luthéranisme. » En effet, avec Valdo et Jan Hus (entre autres), les anabaptistes mettent l'accent plus sur l'enseignement du Sermon sur la Montagne et son exigence de perfection que sur l'épître aux Galates et son message de justification gratuite par la foi.

[5] F. Blanke, in *Messager évangélique* n° 251, Flavion, janvier 1975, pp. 170-171 : « Nous avons affaire chez Zwingli et Grebel à deux conceptions différentes, mais en soi possibles, du principe scripturaire. Autorité de l'Ecriture signifie, pour Zwingli : autorité souveraine du Christ, valeur suprême de la justification par la foi seule. En revanche, tout ce que l'Ecriture dit de la constitution extérieure de l'Eglise ne nous lie pas. Nous

concernant l'Eglise des Apôtres qu'ils veulent reproduire telles quelles. D'autre part, l'insistance sur la rupture entre l'Eglise et le monde découle du fait que la communauté anabaptiste est composée d'individus ayant fait la démarche d'une conversion et d'une appropriation personnelle du salut. Ils sont dès lors engagés sur la voie d'une sanctification qui produit, jusqu'au martyre, le non-conformisme au modèle proposé par la société ambiante.

A Zurich, l'affrontement entre Zwingli et les anabaptistes est inévitable et insurmontable, car de part et d'autre, on est en présence d'une conception globale cohérente de l'Eglise et de sa place dans le monde. Il n'en va pas de même chez les autres Réformateurs qui ont été plus sensibles à la tension, pour ne pas dire à la contradiction, entre une Eglise d'Etat et l'Evangile du crucifié.

L'évolution de Luther

Lorsque Martin Luther (1483-1546) s'est rendu compte que l'Eglise catholique rejetait sa réforme, il n'a pas eu pour ambition d'en détacher des régions entières pour constituer une Eglise luthérienne territoriale. Il visait à rassembler en petites communautés ceux qui recevaient son message. En 1523, Luther écrit un traité pour encourager les chrétiens d'une même localité à se regrouper en communautés « confessantes ». Henri Strohl résume ainsi son propos : « Un groupe de croyants peut naître, même s'il n'y a dans une localité qu'un seul vrai croyant, à condition que celui-ci apporte courageusement son témoignage à son entourage encore incroyant. Là où il y en a plusieurs, ils doivent s'assurer le ministère d'un prédicateur qualifié. [...] Le droit

---

sommes ainsi, d'après Zwingli, liés à l'essence de l'Ecriture, c'est-à-dire au message de la grâce, mais non à la lettre, par exemple à l'organisation de l'Eglise primitive. Grebel et son groupe ne connaissent pas cette distinction. A leurs yeux, l'« intérieur » et l'« extérieur » de la Bible ont la même valeur. Fondé sur son interprétation de l'autorité de l'Ecriture, le groupe de Grebel a le courage de se retirer de l'Eglise multitudiniste réformée de Zurich et d'envisager la restauration d'une forme d'Eglise plus conforme au modèle du christianisme primitif, Eglise composée du petit nombre de ceux qui ont accédé à une foi personnelle en Christ et qui ont reçu le baptême à cause de cette foi [...]. Mais Grebel ne proclame pas seulement le devoir de sortir de l'Eglise nationale, il proclame celui de rompre avec la société civile. Il s'autorise du Sermon sur la Montagne pour imposer aux « chrétiens authentiques » l'obligation de refuser soit d'assumer une charge publique, soit de faire la guerre. »

et le devoir d'agir ainsi découlent du principe du sacerdoce universel et de l'ordre de le mettre en pratique[6]. »

Il ne tarde pas à constater que l'immaturité et l'ignorance de la majorité de ceux qui le suivaient empêchent la réalisation de telles communautés. Dans l'avant propos de son *Traité sur la messe allemande*, Luther dit souhaiter la création de petites communautés professantes qui pourraient devenir les « moteurs » de l'Eglise : « Ceux qui veulent être sérieusement chrétiens et confesser l'Evangile en actes et en paroles devraient s'inscrire nominalement et s'assembler à part, dans quelque maison, pour la prière, pour lire, pour baptiser, recevoir le sacrement et pratiquer les autres œuvres chrétiennes. [...] Mais, je n'ai pas encore les gens et les personnes pour cela » ; il faut donc attendre et « stimuler les autres à la foi, jusqu'à ce que les chrétiens qui prennent la Parole au sérieux se trouvent eux-mêmes et demandent qu'on s'occupe d'eux. Autrement, cela deviendrait un mouvement sectaire, si je faisais à ma guise[7]. »

En fait, l'adhésion des masses avait pris Luther de court. Il était parfaitement conscient de l'ambiguïté du courant : « La foule est et reste non-chrétienne, bien qu'ils soient baptisés et s'appellent chrétiens. » « Il n'y en a pas un sur mille qui soit vraiment chrétien », dit-il des paysans révoltés qui se réclamaient de son message libérateur. Mais, en même temps, il ne peut se résoudre à abandonner ces foules assoiffées. « Luther a rédigé en 1526 son traité sur l'ordonnance du culte. Il y dit que provisoirement le plus nécessaire est une prédication tout à fait élémentaire qui enseignerait à ces masses paganisées ce qu'elles doivent croire et faire pour devenir des chrétiens. Il compare ces masses à des *Lehrjungen*, des apprentis, des élèves[8]. »

Les pasteurs qu'il forme seront donc en fait des évangélistes portant la Bonne Nouvelle dans des paroisses qui chassent leurs curés. De ces paroisses auraient dû émerger une Eglise de croyants véritables.

La pression des princes sur lesquels Luther avait dû s'appuyer pour juguler les soulèvements paysans modifie de façon non prévue l'évolution ecclésiastique de la Réforme en Allemagne. On arrivera de fait, bien avant la Paix d'Augsbourg (1555) où il fut officiellement énoncé, au principe *Cujus regio ejus religio*. Un principe, évidemment, en totale contradiction avec la vision anabaptiste de l'Eglise. Le luthéranisme en arrive donc au même

---

[6] Henri Strohl : *Luther, sa vie et sa pensée*, Strasbourg, Oberlin, 1953, p. 192.

[7] Cité par G. Hammann, *Entre la secte et la cité, le projet d'Eglise du Réformateur Martin Bucer*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 384.

[8] H. Strohl, *op. cit.*, p. 193.

point que le zwinglianisme, mais poussé par les circonstances et dans une sorte d'inconséquence avec la pensée initiale de Martin Luther.

La tentative de synthèse de Martin Bucer à Strasbourg

Converti en 1518 en entendant Luther à Heidelberg, le dominicain alsacien Martin Bucer (1491-1551) va devenir l'un des dirigeants de la Réforme strasbourgeoise. Ville libre, Strasbourg est aussi une ville d'ouverture et d'accueil, et de nombreux persécutés y trouvent refuge, dont des anabaptistes de toutes tendances. Bucer et son collègue Capiton s'efforcent de jeter des ponts avec les plus modérés d'entre eux. Ils ont conscience du bien-fondé, sur le plan biblique, de la revendication des anabaptistes à vouloir une discipline ecclésiastique. La véritable Eglise, pour Bucer, ce n'est pas la grande paroisse où il se scandalise de voir les « fidèles » participer à la sainte cène « *rups und raps durcheinander*[9] », mais les *Gemeindschaften*, des « groupes de maisons » formés de convertis qui s'édifient mutuellement et nomment leurs anciens sans l'intervention du pouvoir civil. Cependant, contrairement aux anabaptistes, Bucer conçoit ces communautés *au sein* des paroisses et non séparées d'elles. Ce type d'« Eglise à deux vitesses » n'a guère de support biblique, et comporte de réels dangers. N'empêche que dans le contexte du XVIe siècle, c'était, de façon pragmatique, une tentative de prise en compte à la fois des responsabilités de l'Eglise envers la totalité de la société, et de la nécessité de l'exercice d'une discipline conforme à la vocation du peuple du Dieu Saint. Malheureusement, Bucer n'a eu que très peu de temps pour convaincre les magistrats et pour parvenir à une mise en pratique de son projet. Par contre à Francfort, dès 1528, le Landgrave de Hesse, encouragé par Lambert d'Avignon, en favorisa la réalisation sur une échelle plus étendue et plus durable qu'à Strasbourg. Est-ce pour cela qu'au siècle suivant, c'est à Francfort que le piétisme trouvera le terrain le plus favorable à son éclosion ?

En 1547, Bucer plaide pour ces groupes de maison en des termes qui rejoignent de façon frappante la vision anabaptiste – et l'attente de nombreux groupes évangéliques actuels : « Voyez donc à quel point le Seigneur a enseigné cette œuvre [= former de telles *Gemeindschaften*] à ses disciples et à tous les vrais chrétiens. Lui-même aimait aller chez les gens, les rencontrer et vivre l'amitié avec eux, les encourageant et les faisant progresser dans la foi autant que possible. Voyez comment les Apôtres, les premières Eglises et tous les chrétiens ont, de tout temps, prouvé leur amour les uns

9 « Pêle-mêle et dans le désordre » (ndlr).

pour les autres dans le Seigneur en se rassemblant partout, chaque fois que cela était possible… Qu'on relise tout l'Evangile et les écrits des Apôtres, et on pourra vérifier si le Christ et les Apôtres n'ont pas fait beaucoup plus par ce genre de dialogue et de partage, où chacun peut exprimer ce qui lui tient à cœur, que par la prédication du haut de la chaire, qui ne permet pas ces échanges. Au vu de cela, comment s'opposer à de telles communautés [*Gemeindschaften*] chrétiennes, sans du même coup s'opposer à la volonté divine[10] ? »

Calvin à Genève : une ville-Eglise ?

On sait l'influence de Bucer sur Jean Calvin (1509-1564), notamment sur le plan de l'ecclésiologie. Certes, Calvin est profondément allergique à l'individualisme et l'exaltation illuministe, et ne se prive pas d'amalgamer dans ses attaques les modérés et les extrémistes parmi les anabaptistes. Il n'en demeure pas moins qu'il est profondément convaincu de la nécessité d'une discipline ecclésiastique. Il ne conçoit pas d'autre Eglise que celle qui serait formée de fidèles ayant personnellement souscrit à une confession de foi commune, participant régulièrement aux services religieux, observant les Dix Commandements et envoyant leurs enfants au catéchisme. Il est conscient du caractère extérieur de ces « marques », mais laisse à Dieu seul le soin de juger les cœurs et de faire la différence entre ceux qui sont élus selon son dessein éternel, et ceux qui ne le sont pas. Calvin refuse donc le « tri anabaptiste », mais en même temps veut que l'Eglise soit constituée uniquement de personnes se conformant à l'exigence évangélique. Il fallait la volonté extraordinaire du Réformateur de Genève pour maintenir ces deux données en tension, et Calvin a lutté et souffert toute sa vie pour y parvenir. Il pressent d'ailleurs que ses successeurs ne parviendront pas à poursuivre la même gageure et, sur son lit de mort, c'est une sorte d'aveu d'échec qui sort de ses lèvres : « Vous êtes en perverse et malheureuse nation, et bien qu'il y ait des gens de bien, la nation est perverse et méchante et vous aurez de l'affaire quand Dieu m'aura retiré. »

L'histoire s'est chargée de démontrer l'impossibilité de maintenir cette tension : pour conserver le caractère multitudiniste de l'Eglise, il a fallu renoncer à la discipline ecclésiastique.

Le projet de Calvin a été repris par les puritains (historiquement, le terme est dépourvu de toute connotation péjorative), particulièrement au moment de leur implantation dans

---

10 M. Bucer : *De la manière d'instituer et de maintenir la vraie communauté chrétienne* (août 1547).

le Nouveau Monde. Partant en quelque sorte à zéro (ce qui impliquait d'éliminer les populations autochtones indiennes...), ils rêvaient d'édifier un Etat chrétien fondé sur les lois bibliques, une sorte de nouvel Israël, dirigé par des magistrats pieux veillant au respect des deux tables du Décalogue.

Roger Williams et la séparation de l'Eglise et de l'Etat

Parmi les puritains anglais et écossais, les premières expressions du refus d'un *presbytérianisme d'Etat* se manifestèrent à la fin du XVIe siècle. Ces contestataires durent trouver pour un temps refuge en Hollande, où ils rencontrèrent des groupes mennonites descendants des anabaptistes, dont ils se sentirent évidemment très proches. C'est de cette influence que naquirent les premières Eglises baptistes en Angleterre (John Smyth, Thomas Helwys, 1616). L'un de ces puritains séparatistes est le pasteur Roger Williams (1603-1683), qui émigra en Amérique une dizaine d'années après les *Pères Pèlerins* du Mayflower. Il entra bientôt en conflit avec ses collègues au nom de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et de la liberté de conscience individuelle, et on le chassa de Boston. Il organisa une nouvelle colonie, l'Etat de Rhode Island, selon des principes démocratiques très en avance sur son temps. En 1638, il fonde la première Eglise de professants (baptiste) en Amérique. Héritier, via le puritanisme, de la théologie réformée, il a sa place sur le Mur de la Réformation à Genève, mais peut en même temps être considéré comme un des pères des Eglises de professants, telles que les Eglises libres, baptistes, les Assemblées évangéliques, les Eglises pentecôtistes et pentecôtisantes.

Les Réformateurs eux-mêmes, à part Zwingli, ne furent pas exempts d'ambiguïté et de variations dans leur manière de rendre compte de la nature de l'Eglise en tant qu'appartenant à la fois au Royaume de Dieu à venir et à la société humaine dans le temps présent. Précurseurs des Eglises de professants, les anabaptistes ont souffert de l'anachronisme de leur ecclésiologie. Etaient-ils attardés, puisqu'ils avaient la conviction de devoir vivre au XVIe siècle conformément à l'Eglise des trois premiers siècles sans tenir compte des siècles de chrétienté ? Ou au contraire, étaient-ils en avance sur leur temps ? Le fait est que, de gré ou de force, les Eglises d'Occident sont toutes en train de découvrir dans notre société déchristianisée un statut qui s'approche de celui qu'ils estimaient être le seul conforme à l'exigence évangélique. « Le conflit entre la conception baptiste et la conception zwinglienne de l'Eglise est l'antagonisme tragique de deux idées très importantes : l'une d'entre elles (il s'agit évidemment de la conception baptiste) était

prématurée, c'est-à-dire qu'elle est apparue avant que les temps soient suffisamment mûrs pour la recevoir[11]. »

II. L'expérience de la conversion comme lieu de rupture

De Luther au piétisme

La ligne de force que nous avons identifiée (sans nuancer) comme étant la dimension subjective de la foi, l'expérience d'une relation personnelle avec le Christ vivant n'est évidemment pas – et heureusement – l'apanage du seul Luther parmi les Réformateurs ! Il n'en demeure pas moins que ses écrits font apparaître de manière très particulière ce langage du cœur, cette interprétation du message chrétien passant au travers des fibres de l'être.

Mais dès la seconde moitié du XVIe siècle, l'évolution qui conduira à l'orthodoxie du XVIIe siècle est perceptible – déjà chez Philippe Mélanchton, l'ami, le successeur et le « dogmaticien » de Luther. Il fallait, dans la perspective des quelques tentatives de conciliation avec les catholiques lors de divers colloques, ou alors dans l'affrontement polémique avec Rome, définir ce qui était le cœur de la foi évangélique, les articles de doctrine non négociables, et les mettre en forme de façon plus cohérente que ne l'avait fait un Luther enclin au paradoxe et à une expression souvent très imagée et populaire de la foi.

Le XVIIe siècle sera celui de l'orthodoxie protestante, tant du côté calviniste que du côté luthérien. Pierre Chaunu observe qu'alors les Réformateurs jouent dans le protestantisme le même rôle que les Pères de l'Eglise au IVe et au Ve siècles. L'Evangile est lu au travers des livres symboliques qui ont quelque peu figé le message de la Réforme. Il n'y a pas lieu d'analyser le phénomène ici. Il suffit de l'évoquer pour situer la réaction piétiste. Dans l'Allemagne du XVIIe siècle, le représentant le plus typique de cette orthodoxie luthérienne intellectualiste est Leonhard Hutter (1563-1616), professeur de théologie à Wittenberg. Le cœur pour autant n'a pas perdu ses droits : Jean Arndt (1555-1621), dont se réclamera fréquemment le piétisme, Jacob Böhme (1575-1624) aux visions et spéculations nettement plus suspectes, représentent une veine spirituelle de type mystique. N'oublions pas non plus que c'est le « siècle d'or » de l'hymnologie luthérienne (Johann Crüger, 1598-1662 ; Paul Gerhardt, 1607-1676…).

---

11 F. Blanke, cité par R. Stauffer in *Interprètes de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 40, n. 32.

Pasteur alsacien, docteur en théologie de l'Université de Strasbourg, *Philippe Jacob Spener* (1635-1705), père du piétisme, a parfois été appelé le nouveau Luther. Mais plus encore, il est l'héritier d'un autre strasbourgeois, Martin Bucer qui, un siècle avant lui, a eu la vision de *Gemeinschaften*, ces groupes de chrétiens convertis qui seront caractéristiques du piétisme.

Spener n'avait aucun reproche à faire au contenu de l'orthodoxie luthérienne, mais il souffrait de voir que le message avait complètement perdu sa force transformatrice sur les vies. Le combat contre la doctrine du salut par les œuvres a conduit Luther à énoncer des paroles très fortes qu'on peut qualifier d'antinomistes. Mais l'expérience tragique et désespérante de son incapacité à satisfaire à l'exigence du Dieu saint, débouchant sur la découverte joyeuse et libératrice du salut gratuit était si profondément inscrite dans son vécu que tout le reste en découlait. Sa consécration inconditionnelle à la cause de l'Evangile avait pour moteur cette expérience de la rencontre avec la puissance salvatrice du Christ. Or, selon le diagnostic de Spener, l'orthodoxie luthérienne a conservé l'antinomisme de Luther, mais en ignorant l'expérience vécue de la détresse et de la libération, d'où son caractère théorique et inopérant. L'intellectualisme des prédicateurs, les querelles d'écoles et la néo-scolastique des théologiens de son temps laissent les paroissiens dans le dénuement spirituel. Dans le traité *Pia Desideria*, il se livre à un diagnostic sans concession dont voici un exemple : « Il y en a beaucoup moins que ce qui pourrait sembler à première vue, qui comprennent et pratiquent vraiment le christianisme authentique ; au contraire, chez beaucoup de ceux dont la vie paraît irréprochable, vue par des yeux ordinaires et conditionnés par le mode du monde, on peut reconnaître l'esprit du monde : plaisirs de la chair et des yeux, vie fastueuse : c'est un peu plus subtil, mais d'autant plus flagrant ; visiblement, on n'a jamais pris en considération le premier principe de la pratique du christianisme : le reniement de soi. [...] Ne trouve-t-on pas finalement chez beaucoup de ceux qu'on aimerait mieux juger, par amour chrétien, une chose qu'ils ne voient pas eux-mêmes, à savoir combien ils sont encore englués dans la vieille naissance, et combien ils ne manifestent en rien les vrais signes de la nouvelle naissance ? [...] Le plus affligeant, c'est que leur vie et l'absence des fruits de la foi montrent chez tant de prédicateurs que la foi fait défaut chez eux-mêmes ; et ce qu'ils prennent pour de la foi et qui est aussi la base de leur enseignement, ce n'est absolument pas la vraie foi, suscitée par l'illumination du Saint-Esprit et par le témoignage et le sceau de la Parole divine, mais c'est une construction de l'esprit humain. Ils ont bien appréhendé

dans l'Ecriture la vraie doctrine, ils y adhèrent aussi et savent l'exposer à d'autres, mais ils ont seulement appris la lettre de l'Ecriture, sans l'action du Saint-Esprit[12]. »

Le remède, selon Spener, c'est de revenir à la simplicité de la prédication de l'Evangile du salut par la foi en Jésus-Christ, en abandonnant toute prétention au prestige et à la virtuosité théologique. C'est de prêcher la conversion et la sanctification, c'est d'appeler les chrétiens à la lecture de la Bible et à une vie de prière en s'éloignant des *mondanités* qui étouffent la vraie piété. Pratiquement, le piétisme réalisera le projet bucérien des *Gemeinschaften*. Des groupes de croyants se réunissaient deux fois par semaine dont le dimanche après-midi, pour poser des questions à propos de la prédication entendue le matin même et discerner ses implications pratiques, pour s'exhorter mutuellement, chanter des cantiques, pratiquer la prière spontanée en groupes, lire des ouvrages édifiants et même s'entretenir de sujets politiques. Ces premiers *Collegia pietatis* (ou conventicules) apparurent dès 1670. Ils répondaient à un réel besoin spirituel des fidèles lassés des disputes des théologiens orthodoxes. Le mouvement se développa en premier lieu à Francfort où Spener était pasteur principal, puis en d'autres régions, du nord au sud de l'Allemagne. Les lignes qui suivent décrivent les propositions de Spener pour le renouvellement de la vie de l'Eglise : « Soyons bien persuadés que les prédicateurs n'ont rien d'autre à annoncer, et les auditeurs rien d'autre à recevoir que Jésus-Christ seul, et non les inventions et les histoires humaines ridicules, les subtilités intellectuelles que personne ne comprend. Tout cela ne serait qu'un Evangile de notre orgueilleuse raison. Non, la seule marque de l'Eglise, c'est l'Evangile du Christ, annoncé et reçu dans toute sa pureté et en toute rectitude. Cette Eglise-là, mais celle-là seulement est la vraie Eglise. Celle en qui existe le pouvoir de la rédemption. Et c'est cela notre consolation : si l'Evangile annoncé et reçu est celui du Christ, alors il est l'Evangile du salut. [...] Ah ! quelle joie si le dimanche, au lieu de se réunir pour boire et jouer aux cartes, les amis s'assemblaient autour d'un livre dont la lecture est édifiante ou pour se remémorer la prédication entendue à l'église. S'ils se réunissaient pour scruter ensemble les mystères de Dieu, celui qui en a compris davantage étant prêt à partager avec tel autre plus faible dans la foi. Et si c'est nécessaire qu'il invite encore un prédicateur qui saura leur donner les explications utiles. Ah ! si les choses pouvaient se passer ainsi, non seulement nous resterions indemnes de bien des maux, mais le dimanche serait un jour sanctifié dont tous tireraient

---

[12] Ph.-J. Spener, *Pia Desideria* (première publication, 1675), trad. fr., prés. par Annemarie & Marc Lienhard, Paris, Arfuyen, 1990, pp. 21-22.

sagesse et édification. Car il est évident que nous autres prédicateurs ne pouvons seuls enseigner les gens du haut de la chaire et qu'il est nécessaire que d'autres chrétiens qui comprennent et vivent pleinement le christianisme transmettent cela à d'autres. Car en raison du sacerdoce universel des croyants auquel ils sont appelés, ils sont aussi aptes, chacun selon la mesure de foi qui lui est donnée, d'édifier et de redresser leurs frères et leurs prochains. »

Pour Spener, ces Conventicules étaient des *ecclesiolæ in ecclesia* selon le projet bucérien, et il désapprouvait les tendances séparatistes de certains groupes extrémistes qui péchaient selon lui par orgueil spirituel en condamnant l'Eglise luthérienne au point de vouloir la quitter. Il était évidemment très difficile de contrôler ces groupes qui étaient par définition – c'était là leur force et leur faiblesse – spontanés et très peu structurés.

Le piétisme trouva à Halle dès 1691 un centre de rayonnement et de formation exceptionnel, avec une faculté de théologie, un institut pédagogique et de nombreuses œuvres sociales. Collaborateur et successeur de Spener, le théologien et philanthrope *Auguste Hermann Franke* (1663-1727) fut l'âme des institutions de Halle durant le premier tiers du XVIIIe siècle. C'est à lui qu'on doit le départ vers les Indes danoises des premiers missionnaires protestants (mission Hallo-danoise), dans un contexte général d'indifférence et même d'opposition à la mission. L'influence spirituelle de Franke marqua aussi de façon décisive Nicolas von Zinzendorf, le fondateur du mouvement morave, dont il sera question un peu plus loin.

Soucieux avant tout de la conversion et de la vie spirituelle des croyants, en butte à l'hostilité des représentants officiels de l'orthodoxie luthérienne, Spener n'a pas mené de combat sur le plan théologique. Cependant à la fin de sa vie, il perçut le danger du rationalisme naissant, et publia, en 1700, un traité intitulé *Défense de l'éternelle divinité de notre Seigneur Jésus-Christ.* Le piétisme originel s'inscrit donc dans une ligne théologique *conservatrice.* Pourtant, dès après la mort de Franke, le libéralisme s'infiltra rapidement dans le mouvement. Le piétisme fut-il victime de son succès (il y avait mille étudiants en théologie à Halle en 1730...) ? Son déclin et sa perte de substance sont-ils dus au fait qu'il resta un courant aux contours assez flou au sein de l'Eglise luthérienne, sans jamais vraiment se structurer ? L'accent sur l'expérience personnelle de la conversion a sans doute favorisé un glissement vers une foi subjective et anthropocentrique lorsque l'élan initial du réveil fut retombé. Enfin, la réaction contre les virtuosités intellectuelles des représentants de l'orthodoxie a

produit un désintérêt certain pour les questions théologiques, laissant le piétisme assez démuni lorsqu'il fallut faire front au courant libéral. Le diagnostic n'est pas aisé à établir et dépend en partie des présupposés de celui qui le formule. Son importance saute aux yeux pourtant lorsqu'on songe à certaines tendances de la mouvance évangélique en cette fin de XX[e] siècle.

Zinzendorf et le mouvement morave

Le comte Nicolas von Zinzendorf (1700-1760) a été marqué par l'empreinte du piétisme, ayant passé la majeure partie de son enfance au *Pædagogium* de Halle. Il eut parfois des réactions assez vives contre le légalisme qu'il percevait dans le piétisme et contre son approche stéréotypée de l'expérience de la conversion. A l'âge de dix-neuf ans, il connut lui-même une prise de conscience décisive, et qu'on peut qualifier de programmatique de la spiritualité morave, devant une peinture de la crucifixion où était inscrite la phrase suivante : « Voici ce que j'ai fait pour toi. Et toi que feras-tu pour moi ? » La piété morave sera non seulement christocentrique, mais fortement tournée vers la contemplation des souffrances du Crucifié. Les blessures, le sang qui a coulé, l'horreur du supplice de la croix sont très présents dans l'hymnologie morave. On serait tenté de dire que le romantisme du siècle a parfois donné une coloration assez mièvre à cette spiritualité. Mais ce ne serait pas faire justice à l'extraordinaire consécration et à l'élan dont firent preuve les moraves, tant sur le plan de l'engagement social que sur celui de l'évangélisation et de la mission. Les réfugiés de Bohême-Moravie (descendants des disciples de Jan Hus), accueillis sur les terres de Zinzendorf à Herrnhut après avoir été persécutés durant plusieurs générations, étaient des gens « habitués à souffrir », selon l'expression du comte. Très nombreux furent ceux qui partirent aux Antilles, en Amérique du Sud ou ailleurs dans le monde sans aucune ressource, acceptant de partager les conditions de vie des esclaves noirs dans les plantations de sucre. Leur espérance de vie sous les tropiques, ils le savaient en partant, n'excédait guère quelques mois, parfois quelques années. Inspirés par le sacrifice inconditionnel du Fils de Dieu leur Sauveur, ils manifestèrent un courage qui est assez rare dans l'histoire du protestantisme.

Il faut relever également la pratique de la communauté des biens selon le modèle de la première Eglise de Jérusalem, l'accent mis sur la recherche de la volonté de Dieu face à chaque décision importante de l'existence, l'importance accordée à la prière personnelle et communautaire (la mission fut soutenue par une

chaîne de prière ininterrompue, vingt-quatre heures sur ving-quatre, sept jours sur sept, durant cent ans).

La divinité éternelle de Jésus-Christ, son état de serviteur humilié durant le temps de l'incarnation et la valeur expiatoire de ses souffrances sur la croix sont au centre de l'enseignement morave. Cependant, ni Zinzendorf ni ses successeurs ne furent enclins à la polémique théologique. On reconnaît plutôt dans le fondateur du mouvement morave un « apôtre de l'unité », un précurseur de l'œcuménisme. Consacré évêque de l'Eglise des Frères tchèques, il continua pourtant à s'identifier à l'Eglise luthérienne. Des conflits avec cette Eglise, il y en eut, surtout à propos de la discipline dans l'administration des actes pastoraux, mais on ne peut pas parler de dissidence organisée face au luthéranisme historique.

Wesley et le méthodisme

Il serait difficile de parler en détail ici de Wesley et du grand Réveil méthodiste. Né dans un contexte culturel et ecclésial différent de celui qu'ont connu les piétistes et les moraves, le méthodisme présente pourtant de nombreux traits communs avec ces mouvements. La filiation est évidente puisque John Wesley (1703-1791) a vécu l'expérience fondatrice de son ministère au sein d'un groupe morave à Londres (24 mai 1738). Auparavant zélé mais rigide, Wesley avait déjà été ébranlé par la consécration et la paisible piété des moraves lors de son bref (et cuisant) séjour en Amérique. Après son expérience du 24 mai, il séjourna un certain temps à Herrnhut. Mais Zinzendorf et Wesley étaient sans doute deux personnalités trop fortes pour pouvoir longtemps cohabiter ! Plus volontariste, Wesley reprocha aux moraves ce qu'il ressentait comme une sorte de quiétisme et d'antinomisme.

L'évangélisation d'une population détachée de l'Eglise, avec appel à la repentance et à la conversion, le secours aux plus démunis, l'importance des groupes d'édification pour les nouveaux convertis, l'engagement des laïcs pour la prédication et la direction de ces groupes, l'accent sur la sanctification personnelle menée jusqu'à la perfection caractérisent le mouvement fondé par Wesley et le situent dans la mouvance évangélique.

Durant les premières années du Réveil wesleyen, au sein des immenses foules rassemblées pour entendre l'Evangile, diverses manifestations physiques se produisirent, telles que des cris, des pleurs, des tremblements, des extases. Des phénomènes semblables, sur une plus vaste échelle même, eurent lieu en Amérique au travers du ministère de Whitefield, qui était aux côtés

de John et Charles Wesley dans les premières années du réveil en Angleterre. Voici comment, avec une vingtaine d'années de recul, Wesley évalue ces manifestations : « J'ai souvent observé que ces symptômes se manifestent plus ou moins au commencement des grands réveils ; cela est arrivé en Nouvelle Angleterre, en Ecosse, en Irlande et dans plusieurs parties de l'Angleterre ; mais au bout de quelque temps, ces phénomènes diminuent, et l'œuvre se poursuit dans le calme et le silence. Ceux qu'il plaît à Dieu d'employer dans son œuvre doivent être absolument passifs à cet égard ; ce n'est pas à eux, mais à Dieu de choisir les conditions dans lesquelles s'accomplit son œuvre. [...] Le danger était de donner trop d'importance aux phénomènes extraordinaires, tels que les cris, les convulsions, les visions et les extases, comme s'ils étaient essentiels au travail intérieur, comme si ce travail ne pouvait se poursuivre sans eux. Peut-être le danger est-il maintenant de ne pas leur en accorder assez, de les condamner de façon absolue, d'imaginer que Dieu n'y était pour rien, et qu'ils entravaient Son œuvre. Alors que la vérité est la suivante : 1. Dieu a soudain et avec force convaincu un grand nombre qu'ils étaient des pécheurs voués à la damnation... d'où les cris soudains et les violentes convulsions du corps. 2. Pour conforter et encourager ceux qui croyaient et mieux faire apparaître Son action, Il a accordé à plusieurs des rêves divins, à d'autres des extases et des visions. 3. Dans certains cas, la nature est mêlée à la grâce. 4. Satan a également simulé cette action de Dieu afin de discréditer toute Son œuvre ; et pourtant, il n'est pas plus sage de tolérer cette partie que de condamner l'ensemble. Au début, c'était sûrement l'œuvre unique de Dieu. Ce n'est qu'en partie le cas à ce jour ; mais Dieu nous rendra capables de discerner dans chaque cas la pureté de l'œuvre et là où elle est mêlée ou dégénère[13]. »

Le courant pentecôtiste se réclame parfois de Wesley comme d'un précurseur. Non pas tant peut-être en raison de ces manifestations *enthousiastes* qu'en référence à *l'expérience du 24 mai 1738*. Cet événement qui marque incontestablement un tournant dans le ministère de Wesley doit-il être considéré comme une conversion, ou comme une « seconde expérience », celle d'un revêtement de puissance par l'Esprit ? Une expérience du même genre eut lieu dans la nuit du 1er janvier de l'année suivante pour une soixantaine de personnes, dont John et son frère Charles ainsi que George Whitefield, réunis pour une veille de prière. Wesley écrit le jour même : « Vers trois heures du matin, comme nous persévérions dans une pressante prière, la force de Dieu vint puissamment sur nous, tellement que plusieurs se mirent à crier,

13 Wesley, *Journal*, 6 août et 25 novembre 1759.

ne se possédant plus de joie, tandis que d'autres tombaient la face contre terre. Quand nous sommes revenus quelque peu de l'effroi et de l'étonnement qui nous avaient saisis en présence de sa majesté, nous entonnâmes d'une seule voix *Nous te louons ô Dieu, nous reconnaissons que tu es le Seigneur*[14]. »

Whitefield écrit à cet sujet : « Ce fut une véritable Pentecôte. » La portée qu'on donne à ces événements dépend de l'appréciation portée sur le ministère de Wesley au cours des années précédentes. Il est évident qu'il comportait une part de légalisme et de « zèle amer », et qu'il manquait de puissance. Il serait cependant difficile de prétendre que Wesley n'était pas converti auparavant, et ceux qui sont tentés de le faire sont plutôt motivés par la crainte d'accréditer la théorie de la « seconde expérience » à la manière pentecôtiste. A mon sens, ce qu'il faut éviter, ce n'est pas de parler d'une « seconde expérience », mais de la schématiser et de la généraliser pour en faire un passage obligé. D'ailleurs comme on l'a vu, cette deuxième expérience fut suivie d'une troisième, tout aussi marquante, et d'autres encore du même genre par la suite.

L'accent sur la repentance et la conversion, sur la sanctification visant à la perfection donne à la théologie de Wesley une tendance anthropocentrique déjà relevée à propos du piétisme. Rappelons que George Whitefield entra en conflit avec Wesley à ce propos. Son calvinisme strict rejetait l'arminianisme ouvertement professé par les frères Wesley.

John Wesley resta attaché à l'Eglise anglicane aussi longtemps qu'il le put. Ce n'est qu'en 1784 (il avait alors quatre-vingt et un ans et le Réveil durait depuis quarante-cinq ans !) que la rupture eut lieu, au moment où il fallut consacrer un évêque méthodiste pour suppléer à l'absence d'épiscopat anglican en Amérique, suite à l'Indépendance américaine. Depuis longtemps, les tensions étaient vives, mais ce sont des circonstances extérieures plus qu'une conviction théologique qui ont amené cette rupture.

Ainsi, dans le contexte luthérien ou anglican, les Réveils piétistes, morave et wesleyen sont des réactions contre le formalisme d'une Eglise rigide dans son caractère institutionnel et figée dans une théologie intellectualiste. C'est la prise de conscience que la population, chrétienne de nom, ne perçoit plus le message de l'Evangile et est privée de cette rencontre personnelle avec le Christ seule capable de donner l'assurance du salut et de transformer des vies sur le plan religieux et éthique. C'est l'émergence de la responsabilité missionnaire de l'Eglise à l'égard de ceux qu'on taxait alors de « sauvages ». C'est la découverte de la dimension communautaire de l'Eglise et du

---

14 *Ibid.*, 1er janvier 1739.

sacerdoce universel des croyants. Mais, tant Spener que Zinzendorf ou Wesley, ainsi que leurs proches, ont voulu vivre ce renouveau au sein de leur Eglise d'origine. Lorsqu'il y eut rupture, elle ne trouva pas sa source dans des divergences sur le plan de l'ecclésiologie, mais dans la difficulté pour les institutions ecclésiastiques à se laisser mettre en mouvement par un réveil. C'est le conflit entre la pesanteur historique et le surgissement de l'événement qui perturbe en dynamisant.

III. L'orthodoxie doctrinale comme lieu de rupture

Jusqu'au milieu du XVIIIᵉ siècle, le souci de la fidélité à l'enseignement des Réformateurs a été porté par les instances dirigeantes des Eglises historiques. L'infidélité à la théologie traditionnelle était plutôt reprochée aux mouvements que nous avons évoqués jusqu'ici. Un Michel Servet fut plus ou moins assimilé aux anabaptistes par les Réformateurs genevois. Les piétistes furent fort suspects aux yeux des théologiens luthériens de stricte obédience, et les conflits souvent rudes entre Halle et les autres facultés de théologie allemandes. Le pré-piétiste Justinien von Weltz (1621-1668), auteur d'un vibrant plaidoyer pour la mission adressé aux délégués protestants à la Diète Impériale de Ratisbonne (1664), reçut un accueil hostile. Ursinus, surintendant de l'Eglise luthérienne et orthodoxe notoire, répondit par un traité anonyme, taxant von Weltz de « rêveur, trompeur animé d'un esprit d'anabaptiste ou de quaker ». Il est vrai que la suspicion dont fut victime von Weltz n'était pas due uniquement à ses idées sur la mission, mais à certains de ses écrits marqués par un mysticisme assez confus et peu compatible avec l'orthodoxie. Quelques groupes de disciples, les *Frères de la vie angélique,* lui survécurent (le dernier de ces groupes se réclamant de lui fut supprimé par les nazis en… 1941).

Du côté calviniste, la théologie orthodoxe des héritiers du Réformateur de Genève prévalut au XVIIᵉ siècle, suite à la victoire des gomaristes* sur les arminiens* au Synode de Dordrecht (1618-1619). Le pasteur et théologien de Genève Bénédict Turrettini (1588-1631) incarne la lutte farouche contre les arminiens*. Son fils, François Turrettini (1623-1687) représente aussi, avec Jean Diodati entre autres, un calvinisme officiel strict, mais déjà moins combatif. Le troisième représentant de cette famille de pasteurs et professeurs, Jean-Alphonse (1671-1737), est l'un des premiers chefs de file du courant libéral qui émerge durant le deuxième quart du XVIIIᵉ siècle. L'évolution de la dynastie Turrettini est assez

représentative de celle de la théologie de son temps[15]. A peine plus jeune que J.-A. Turrettini, le pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald (1687-1763), auteur d'une célèbre révision de la traduction de la Bible d'Olivétan, d'une liturgie et d'un catéchisme, fut taxé à la fois d'arminien*, de socinien et de piétiste…

Mais le courant institutionnel et orthodoxe des Eglises réformées se maintient durant une partie au moins du XVIIIe siècle. Il est représenté par le pasteur français Antoine Court (1695-1760), celui qui convoqua en 1715 le premier « Synode au Désert » au pied des Cévennes, puis ouvrit à Lausanne en 1728 l'Académie destinée à former les pasteurs du Désert. Comme le pasteur martyr Pierre Durand (1700-1732), Antoine Court avait entendu l'appel de Dieu dans le contexte du prophétisme cévenol. Mais il n'avait pas tardé à percevoir l'urgence d'un redressement théologique face au danger d'une perte de substance, de déviations et de désordres dus à l'absence de discipline de la prédication qui menaçait ce mouvement suscité par Dieu dans un temps d'épreuve extrême après la Révocation, alors que le protestantisme français était entièrement privé de Bibles, de temples et de pasteurs. A Genève, le pasteur et professeur Bénédict Pictet (1665-1724), auteur en 1721 d'une *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*[16], engage lui aussi la lutte pour l'orthodoxie qu'il estime menacée par l'illuminisme des prophètes cévenols. On assiste ici à l'affrontement entre le courant « inspiré » et le courant « institutionnel », l'un et l'autre courageusement militants pour la survie du protestantisme francophone, mais de manière fort contrastée. Il y a là une *fracture* tout à fait typique entre deux sensibilités spirituelles difficiles à concilier. Dans des contextes et sous des formes différentes, le piétisme face à l'orthodoxie luthérienne et le méthodisme face à l'institution anglicane présentent des cas de figure assez similaires.

Par contre, avec le XIXe siècle naissant que nous allons évoquer pour terminer, les cartes vont se distribuer assez différemment : le souci de l'orthodoxie et de fidélité à la doctrine de la Réforme va quitter le camp de l'institution pour se trouver du côté de la dissidence (pour exprimer la chose de manière rapide)

---

15 Pour une étude plus détaillée de cette évolution : Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux lumières*, Genève 1670-1737, Genève, Labor et Fides, 1992.

16 Editée en 1993 dans une adaptation moderne par Europresse, Chalon-sur-Saône.

Le Réveil qui, de Genève, s'est développé dans tout le protestantisme francophone sera l'occasion de nouer la gerbe de cet essai. Non pas qu'à notre avis plus rien de neuf ou d'intéressant ne se soit produit depuis (notamment avec les vagues successives des réveils de type pentecôtiste) ! Mais l'intérêt qu'il présente pour notre propos est évident : d'une part il semble réunir en un seul mouvement les trois lignes de force que nous avons identifiées dès la Réforme (nous en parlerons donc sans allonger car nous retrouverons les données décrites plus haut). D'autre part, l'empreinte de ce Réveil au sein du protestantisme de langue française est telle que les réveils et fractures qui ont suivi présentent des caractéristiques proches, même quand les accentuations et les équilibres sont un peu différents.

En moins d'un siècle, l'orientation de la théologie genevoise avait changé du tout au tout. Voltaire ironise : « Il y a à peine vingt Genevois qui n'ont pas renié Calvin autant que le pape. » Et aucun de ceux qui racontent le Réveil de Genève n'omet la citation de Rousseau, tirée des *Lettres de la Montagne* : « On demande aux ministres de Genève si Jésus-Christ est Dieu. Ils n'osent répondre. Un philosophe jette sur eux un rapide coup d'œil, il les pénètre. Il les voit ariens, sociniens*, déistes [...] O Genevois ! Ce sont de singulières gens que vos messieurs les ministres ; on ne sait ce qu'ils croient ou ce qu'ils ne croient pas ; on ne sait même pas ce qu'ils font semblant de croire. »

L'un des pionniers du Réveil, H.-L. Empaytaz, publie à Paris en 1816 un pamphlet (*Considérations sur la divinité de Jésus-Christ*), dans lequel il attaque la trahison théologique du corps pastoral genevois. Il déclare avoir lu deux cents sermons prêchés et publiés à Genève durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, sans y avoir trouvé le moindre enseignement au sujet de la divinité du Christ. Il relève, outré, que le catéchisme alors en vigueur dans la ville de Calvin se borne à demander des catéchumènes qu'ils soient « pénétrés de respect » (!) envers Jésus-Christ. Selon Empaytaz, il n'y a alors plus guère que trois ou quatre pasteurs restés fidèles à la théologie de Calvin[17].

Le Réveil pourtant n'est pas en premier lieu une réaction de nature théologique. Ce qui déclenche le mouvement, c'est l'expérience d'une rencontre avec le Crucifié dont découle

---

[17] Les pionniers du Réveil citent le plus souvent des noms comme ceux des pasteurs Demellayer, Jean-Isaac Cellérier, Moulinié, Peschier, Diodati – devenu pasteur en 1814 puis professeur à la Faculté – comme étant ceux qui leur ont transmis l'héritage calviniste.

l'assurance du salut. Quelques adolescents (A. Bost, Empaytaz, Gonthier, Guers, Pyt...) furent touchés en 1810 puis 1811 par le message simple et direct du prédicateur morave Mettetal, venu de Montbéliard. La manière dont Emile Guers en parle est significative : « J'aime encore à me rappeler de quelle manière le bon Mettetal s'y prit pour m'annoncer le salut gratuit : sans entrer dans beaucoup de raisonnements, sans user de beaucoup de paroles, il ouvrit le Saint-Livre, et me lut, dans l'Evangile de saint Jean, ces nombreuses déclarations où Jésus atteste solennellement que celui qui croit en lui ne périra pas, mais qu'il aura la vie éternelle ; puis il me demanda, sans autre préambule, si je recevais les paroles du Seigneur avec une entière soumission de foi ; ayant répondu que oui : « alors, ajouta-t-il, pourquoi douteriez-vous encore de votre salut, et n'en jouiriez-vous pas dès cette heure ? »[18] »

Le rôle initial du mouvement morave est indubitable. Guers continue : « Le Réveil de Genève, dans sa phase initiale, est essentiellement morave [...] Nous étions, comme on voit, des enfants de ce Réveil à jamais béni ; l'Eglise des Frères [moraves] a été notre berceau spirituel ; aussi avons-nous toujours conservé pour elle un vif sentiment de reconnaissance [...]. Nous suivions avec édification les assemblées moraves. »

Convertis à Jésus-Christ, plusieurs de ces jeunes gens discernent une vocation pastorale et entrent à la Faculté de théologie. Mais leur déception est grande. L'enseignement dispensé ne répond à aucune de leurs questions existentielles. Philosophique et moralisant, le contenu des cours ne se réfère que fort peu à la Bible. Cette carence orientera, dans un deuxième temps, les protagonistes du Réveil vers un combat plus théologique. Pour l'heure, ils suppléent à ce qui leur manque en créant une *Société des Amis* dont ils formulent le but comme suit : « Le motif qui nous rassemble est celui de nous encourager mutuellement à persister et à croître dans l'amour de Dieu et de notre Sauveur ; à vivre comme nous voudrions l'avoir fait au moment de la mort. Nous nous aidons dans ce travail par tous les moyens possibles en nous soutenant les uns les autres comme le conseille saint Paul, et en ouvrant franchement notre cœur à nos frères, comme le commande saint Jacques. Sentant notre extrême faiblesse, l'état de corruption où nous sommes par nous-mêmes et le besoin que nous avons d'un Sauveur, nous ne voulons savoir autre chose que Jésus et Jésus crucifié. Fortifiés par ce divin Maître, nous espérons contribuer à l'édification de notre prochain. Enfin

---

18 Emile Guers, *Le premier réveil et la première Eglise indépendante à Genève*, Genève, Librairie Beraud et Kaufmann, 1871, p. 31.

nous désirons de tout notre cœur ramener dans nos familles le culte domestique et la piété de nos ancêtres. »

Voici également un extrait du règlement : « Comme nous croyons les plaisirs mondains incompatibles avec l'esprit qui doit animer des chrétiens, nous avons tous résolu de ne recevoir parmi nous que des personnes qui promettraient de s'interdire entièrement tous ces plaisirs, notamment la danse et les spectacles. Aucune raison ne peut autoriser à se les permettre, soit qu'on s'y livre habituellement, soit qu'on ne les fréquente qu'occasionnellement, puisque la Sainte-Ecriture déclare que celui qui aime le monde n'a point l'amour du Père, et que celui qui est ami du monde est ennemi de Dieu… »

Le second *Rapport* écrivait : « Renoncer au monde et à ses convoitises, veiller les uns sur les autres, nous reprendre mutuellement dans l'amour, et n'avoir d'autre Maître que Celui dont le sang nous a lavés, tel est le but spécial de la Société que nous avons formée. » Approche plutôt légaliste à nos yeux – très *piétiste* –, surtout dans sa définition du monde. Il est vrai que ce sont de très jeunes gens, dont les lacunes sont évidentes, et ils le savent : « Privés de guides suffisamment éclairés, nous étions trop souvent alors flottants et emportés çà et là par tout vent de doctrine. » En pleine recherche et anxieux quant à leur salut éternel, ces adolescents furent même tentés par le catholicisme, dont la dimension mystique et les belles cérémonies contrastaient avec le rationalisme froid du culte protestant, et aussi parce que la divinité de Jésus-Christ et la valeur expiatoire de la croix y étaient encore prêchées. Guers ajoute : « Mais, gardés par la Parole et l'Esprit de Dieu, nous ne tardâmes pas à reconnaître que le catholicisme neutralise, l'une après l'autre, par son idolâtrie et l'ensemble de ses doctrines, les grandes vérités qu'il semble établir[19]. »

C'est alors que H.-L. Empaytaz écrit sa « bombe » au sujet de la divinité de Jésus-Christ, dont nous avons parlé plus haut. Par une lettre signée des étudiants, l'auditoire de la Faculté de théologie prend fait et cause pour les professeurs et la Compagnie des pasteurs. Suspectés d'hérésie parce que leur nom ne figure pas au bas de cette lettre, les étudiants « réveillés » sont sommés d'exposer par écrit leurs convictions. Ils le feront en citant des extraits de la *Confession de Foi de La Rochelle*, que leur professeur d'histoire ecclésiastique ne reconnaît pas et juge pernicieuse en raison de son antinomisme… L'incident est révélateur, à la fois de l'éloignement des représentants autorisés à l'égard de la doctrine de la Réforme, et de la conscience des hommes du Réveil d'être dans la filiation de cette Réforme. Leur choix des articles de la

19 *Op. cit.*, p. 53

Confession de la Rochelle est frappant : divinité de Jésus-Christ, perdition de l'homme pécheur, valeur expiatoire de la Croix, salut par la seule grâce. On se risque à dire qu'on est en présence d'un essai de synthèse entre le calvinisme originel et la doctrine des moraves dérivée de la foi de Luther.

L'approfondissement théologique du Réveil bénéficiera de l'impulsion d'un prédicateur laïc écossais, théologien autodidacte d'origine presbytérienne puis fondateur d'une Eglise congrégationaliste : *Robert Haldane*. Ses cours privés sur l'épître aux Romains attirent et convainquent une partie importante de l'auditoire de la Faculté, durant la première moitié de l'année 1817. Autant et peut-être plus que le contenu des commentaires, c'est la manière de l'exprimer qui marque les étudiants. Haldane parle avec autorité, il s'appuie constamment sur le texte biblique, selon le souvenir admiratif de Frédéric Monod[20] : « Il ne perdait jamais son temps à argumenter contre nos prétendus raisonnements ; il montrait immédiatement la Bible avec son doigt, ajoutant ces simples paroles : Regarde ici, comment lis-tu ? Cela est écrit avec le doigt de Dieu. Il était, dans le sens parfait de ce mot, une concordance vivante[21]. »

Bientôt, le débat s'amplifie et gagne la place publique lorsqu'un jeune pasteur et pédagogue, *César Malan* (1787-1864), auditeur des cours de Haldane, prêche au Temple de la Madeleine, au centre de Genève, à la veille de Pâques 1817. Sa prédication, fondée sur Lc 19,10 (« Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ») est, dirait-on aujourd'hui, musclée. Il avertit solennellement les protestants genevois qu'ils sont perdus s'ils mettent leur assurance dans leur vertu et leur pratique religieuse. Il affirme leur état de péché et de perdition, et les invite à la conversion et à l'assurance du salut par la seule foi dans l'expiation accomplie par le Fils de Dieu incarné. Ce sermon fait scandale et très vite la polémique s'empare des chaires genevoises. Pour calmer le jeu (et faire taire – les « réveillés » en sont persuadés – ce message dérangeant), les autorités de l'Eglise établissent un règlement (3 mai 1817) exigeant l'engagement suivant de tous ceux qui aspirent à prêcher dans l'Eglise de Genève. En voici la teneur : « Nous promettons de nous abstenir, tant que nous résiderons et prêcherons dans les églises du canton de Genève, d'établir, soit par un discours entier, soit par une partie de discours dirigé vers

---

20 Initialement hostile au Réveil et à l'orthodoxie, Frédéric Monod avait été l'initiateur de la lettre de soutien aux professeurs et à la Compagnie des pasteurs. Par la suite, il deviendra le fondateur des Eglises Libres en France.

21 *Vie de Robert Haldane*, t. II., p. 22ss. cité par Guers, *op. cit.*, p. 85.

ce but, notre opinion : 1. Sur la manière dont la nature divine est unie à la personne de Jésus-Christ ; 2. Sur le péché originel ; 3. Sur la manière dont la grâce opère, ou sur la grâce efficiente ; 4. Sur la prédestination. Nous promettons aussi de ne point combattre, dans des discours publics, l'opinion de quelques pasteurs ou ministres sur ces matières. Enfin, nous nous engageons, si nous sommes conduits à émettre notre pensée sur l'un de ces sujets, à le faire sans abonder dans notre sens, en évitant les expressions étrangères aux Saintes Ecritures, et en nous servant, autant que possible, des termes qu'elle emploie[22]. »

A la veille de leur consécration, plusieurs étudiants sont devant un grave dilemme. Se soumettre, et taire le message qui est précisément le fondement de leur expérience et de leur théologie ? Refuser de se taire, c'est entrer en conflit ouvert, c'est admettre de fait la perspective d'une dissidence. En sa qualité d'étranger, Haldane refuse avec sagesse de se mêler de questions ecclésiastiques et d'influencer ses « disciples ». D'ailleurs, il quitte Genève au cours de l'été. Mais un autre anglophone prend le relais, Drummond, un laïc, membre de la Société Biblique britannique et étrangère. Moins réservé que Robert Haldane, il encourage à la séparation. Guers évoque le « manque absolu de ménagement dont Drummond fit preuve dans ses relations avec le clergé genevois. »[23]

Cette décision de fonder une Eglise dissidente n'a pas été prise sans hésitation, ni sans souffrances. Dans ses *Mémoires*, parlant des premières années du Réveil, Ami Bost écrit : « Alors, nous ne savions ce que c'était la dissidence ; nous ne connaissions en ce genre que le système morave et celui de Spener et des Wesleyens : *ecclesiolæ in ecclesia*, de petites associations dans la grande[24]. »

Emile Guers confirme en évoquant les circonstances précédant leur grave décision : « Tout se réunissait pour nous éloigner de plus en plus de l'Eglise nationale et nous jeter sur le chemin de la dissidence. Cependant [...] nous ne connaissions encore en ce genre que le système de Spener et celui des Moraves : de petites associations dans la grande, et nous ne demandions rien de plus. Nous étions si peu décidés à l'égard de la séparation d'avec les Eglises nationales que je tournais alors les yeux vers la France et que j'y aurais volontiers accepté un poste de pasteur dans une

---

[22] Cité par E. Guers, *op. cit.*, pp. 90-91, qui commente en qualifiant ce règlement « d'inquisitorial et de vrai modèle de rédaction jésuitique, enveloppant de silence les bases mêmes du christianisme ».

[23] E. Guers, *op. cit.*, p. 103

[24] Ami Bost, *Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux*, Paris, Meyrueis & Cie, 1854 ; tome I, p. 24.

église consistoriale, pour peu que j'eusse pu y exercer librement mon ministère, ce que mon ami Pyt fit l'année suivante[25]. »

Une Eglise indépendante se constitue le 21 septembre 1817. Ils sont dix, et d'emblée désignent trois pasteurs. Réticent semble-t-il devant la perspective d'un pastorat collégial, César Malan refuse le poste. En outre, il trouvait trop « néo-calvinistes » et séparatistes ses amis du Réveil, et finalement ne se rattacha pas à l'Eglise dissidente dont il avait pourtant célébré le premier service de sainte-cène. Bientôt interdit de prédication dans les chaires de l'Eglise nationale dont il continuait pourtant de se considérer comme membre, il construisit une chapelle sur sa propriété, avec l'expresse volonté qu'elle soit détruite après sa mort, ce qui fut effectivement fait. Emile Guers, souvent cité ici, exerça un long pastorat dans cette Eglise qui connut une rapide croissance dans sa salle de la Place du Bourg-de-Four tout d'abord, puis dès 1839 dans la chapelle plus spacieuse construite à la rue de la Pélisserie.

Nous n'avons pas à retracer plus en détail ici les péripéties et polémiques suscitées par la fondation de cette Eglise, première fracture dans le protestantisme genevois, auquel succéda une seconde avec la « deuxième vague » du Réveil, au moment où la chapelle de l'Oratoire, construite initialement comme lieu de prédication évangélique par les fondateurs de la Société Evangélique de Genève (1834), se constitua en Eglise Libre (1847).

Nous ne parlerons pas non plus des tensions et divergences au sein même du Réveil. Un César Malan est resté très calviniste, alors que d'autres, comme Félix Neff, étaient plus proches d'une position arminienne*. Les prophéties concernant Israël, que certains interprétaient littéralement, la pratique du baptême d'enfants ou d'adultes, furent aussi des sujets de controverses. En outre, la doctrine des ministères des communautés nées du Réveil, à Genève et ailleurs en Romandie, fut assez flottante, cherchant difficilement la synthèse entre la pratique sur une large échelle du sacerdoce universel, la notion de gouvernement collégial de l'Eglise par les anciens, et le ministère pastoral[26]. Lorsque Darby arriva à Genève

---

[25] E. Guers, *op. cit.*, p. 97. Qu'on nous excuse le caractère répétitif de ces citations. Il faut insister : l'histoire prouve que, dans cette douloureuse fracture, les responsabilités furent, pour le moins, partagées. Ceux qui reprochent aux évangéliques leur tendance séparatiste devraient s'en souvenir. Mais, tout autant, les évangéliques imperméables à toute démarche de rapprochement ressentie comme une trahison ! Qu'ils n'occultent pas le fait que leurs « pères fondateurs » n'ont pas fait dissidence à la légère et de leur plein gré.

[26] Voir la thèse de doctorat de Marc Lüthi : *L'Evolution des ministères dans les Assemblées évangéliques de Suisse Romande issues du Réveil du XIXe siècle*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1992.

en 1837, puis dans le canton de Vaud l'année suivante, il tira profit des mécontentements suscités par ce flottement, et trouva un terrain préparé à accueillir son *radicalisme ecclésiastique* rejetant tout ministère reconnu au nom de la doctrine de la ruine de l'Eglise[27].

L'établissement d'une Eglise dissidente fut, au début, dictée par les circonstances. Par la suite, une réflexion plus élaborée sur la doctrine de l'Eglise conduisit la plupart des pasteurs du Réveil à la conviction qu'une Eglise nationale censée rassembler toute la population du pays était incompatible avec la vision biblique de l'Eglise. Selon eux, les protestants, dans leur majorité, n'avaient pas de foi personnelle, et il était pernicieux de les entretenir dans l'illusion qu'ils étaient membres de l'Eglise.

« Ce qu'on voulait alors, ce n'était pas seulement la séparation du civil et du religieux, mais la séparation d'avec le monde, d'avec ses fausses doctrines avant tout, d'avec son esprit, ses maximes, ses manières de faire, en même temps qu'avec son culte ; c'était la séparation telle qu'on la voit maintenant inscrite sur le drapeau de plusieurs des églises libres qui se forment de nos jours[28]. »

Mais ce *repli* sur une conception professante de l'Eglise aurait été un purisme égoïste s'il ne s'était accompagné d'un élan remarquable pour l'évangélisation. La croissance rapide de la dissidence dans diverses régions de Romandie l'atteste, tout comme l'abondante production de traités d'évangélisation et un engagement missionnaire remarquable, tant en France qu'au-delà des mers[29].

Par ailleurs, les dissidents récusèrent toujours l'accusation d'avoir un esprit inquisitorial en prétendant juger de l'authenticité des conversions. A moins que la conduite morale du candidat le démente ouvertement, ils considéraient comme suffisante la confession d'une foi personnelle en Jésus-Christ Sauveur et Seigneur.

Une dernière citation d'Emile Guers permet une sorte de bilan sur la trajectoire du Réveil vers la dissidence. On y perçoit

---

[27] Gustav Ischebeck, *John Nelson Darby, son temps et son œuvre*, Lausanne, Vie et Liberté, 1937. Voir notamment pp. 35ss.

[28] E.Guers, *op. cit.*, p. 115. On notera l'évolution, par rapport aux propos de la p. 97 du même ouvrage, cités plus haut.

[29] Pour être complet, il faudrait prendre en compte également l'engagement social du Réveil, concrétisé par toutes sortes d'*œuvres*. La plus connue bien sûr est la Croix-Rouge. L'image d'un Réveil ultra-piétiste, détaché du monde et préoccupé uniquement de la vie privée, de l'âme et de l'au-delà, mérite d'être sérieusement révisée.

combien l'influence (même indirecte) de l'anabaptisme a joué un rôle important sitôt après sa phase initiale : « La Dissidence de 1817 et l'Eglise qui en fut l'expression n'était donc pas, on le voit, un pur et simple retour aux principes de la Réformation, comme le prétendaient ceux qui croyaient nous outrager en nous appelant *Calvinistes* ; retourner à Calvin après être tombés si bas, eût été déjà fort beau ; mais ce qui, selon nous, valait encore mieux, c'était de faire ce que Calvin lui-même avait fait ; c'était de remonter à l'origine du christianisme, mais alors d'y remonter pour toute chose, pour la question ecclésiastique aussi bien que pour la doctrine, ce que notre Réformateur, l'eût-il voulu, n'aurait pu faire ; l'idée qui régnait universellement de son temps et que lui-même partageait avec tous ses contemporains, était celle de l'unité religieuse visible ou de l'identification de la nation et de l'Eglise ; l'heure n'était pas encore venue où l'on commencerait à comprendre tout ce qu'a de contradictoire, d'injuste, d'incompatible avec les droits les plus sacrés de la conscience et de la liberté chrétienne, la notion d'une même religion officielle imposée à tous, en un mot, la notion d'Eglise-nation, ce triste legs du Romanisme, qui lui-même l'avait hérité du paganisme[30]. »

Le second Réveil, avec la Société Evangélique (1831) qui ouvrit une Ecole de Théologie en 1832 déjà, puis la Chapelle de l'Oratoire qui, comme on l'a vu, devint Eglise Libre en 1847, toucha une classe plus cultivée de la population genevoise, plus attachée à l'histoire de la ville et plus soucieuse de l'enracinement calviniste du Réveil. Les fondateurs de la Société Evangélique, *Louis Gaussen* notamment (1790-1863), se montraient soucieux de l'élaboration d'une théologie orthodoxe cohérente. D'ailleurs, avec Jean Isaac Cellérier, Gaussen avait réédité, en 1819 déjà, la *Confession de Foi Helvétique postérieure. La Théopneustie ou pleine inspiration des Ecritures,* publiée par Gaussen en 1840 fut sans doute la production théologique la plus connue mais aussi la plus controversée du Réveil[31]. La doctrine de l'inspiration plénière* et littérale des Ecritures telle qu'il l'expose devint, et pour longtemps, un des *fronts* de la polémique théologique entre le courant évangélique et d'autres courants du protestantisme. Ce faisant, Gaussen et ses successeurs n'hésitaient pas à se référer à bon droit à Calvin et à sa doctrine de l'Ecriture selon l'*Institution Chrétienne.* Il faut toutefois rappeler que Calvin ne répond pas aux mêmes contradicteurs que Gaussen. Pour l'auteur de l'*Institution*

---

30 E.Guers, *op. cit.*, p. 119.

31 La 2e édition (1842) a été réimprimée par les Editions Emmaüs (coll. P.E.R.L.E.), Saint-Légier, en 1985.

Chrétienne, le danger venait du catholicisme d'abord, mais aussi de l'illuminisme. Pour Gaussen, il s'agit avant tout de la critique rationaliste des Ecritures. D'où, logiquement, certaines différences d'accent polémique.

Nous disions en débutant ce dernier chapitre que le Réveil nouait la gerbe de différents courants présents dès le temps de la Réforme. Il s'avère en effet qu'à travers l'influence morave, le Réveil du XIXᵉ siècle porte très consciemment la marque du piétisme luthérien. Il a fallu pourtant, dans un second temps, s'appuyer sur un enseignement théologique plus élaboré, et redécouvrir l'importance de l'enracinement calviniste. Enfin, même si des causes assez circonstancielles déclenchèrent la dissidence, l'émergence d'une ecclésiologie professante remontant à l'anabaptisme du XVIᵉ siècle contribua à donner au courant évangélique, pour la première fois dans le protestantisme francophone, la forme d'Eglises constituées.

La présence de ces trois lignes de force est une richesse qui explique la vigueur et la longévité des fruits du Réveil de Genève. Elle rappelle aussi que ce Réveil n'a pas prétendu innover, mais au contraire s'enraciner dans le protestantisme historique avec toute sa diversité. Il serait bon que les évangéliques, parfois trop enclins à se dissocier de ce protestantisme, prennent conscience de leur véritable enracinement et en tirent une substance qui leur fait souvent défaut. Face au déferlement de courants, de modes, de sectes laissant le public non averti dans une perplexité de plus en plus méfiante, la légitimité historique dont peut faire état le courant évangélique est loin d'être un élément négligeable. Au même titre que bien d'autres chrétiens, les évangéliques peuvent revendiquer leur part d'héritage de la Réforme du XVIᵉ siècle et du crédit qui lui est reconnu.

Contrairement à l'image qu'on veut parfois en donner, le courant évangélique est donc loin d'être monolithique. Son ascendance composite l'expose même au danger permanent du fractionnement. Et sa méfiance envers l'aspect institutionnel de l'Eglise lui ôte sa motivation à lutter contre ce danger. D'où une multiplication de dénominations, d'associations, d'œuvres et autres mouvements. On comprend que les interlocuteurs extérieurs soucieux d'établir des ponts avec les évangéliques aient parfois de la peine à identifier ceux qu'ils trouvent en face d'eux. Ils ne tardent pas à saisir qu'à moins de généralisations abusives, il n'est guère possible d'établir le portrait-robot d'un évangélique. L'identification de l'une ou plusieurs des lignes de forces que nous avons décrites au cours de ce survol devrait pourtant fournir, sinon une grille

d'interprétation, du moins certaines clés pour la compréhension des partenaires évangéliques.

V. En guise de conclusion

On entend souvent répéter aujourd'hui que l'œcuménisme avec le catholicisme marque le pas et que les espoirs nés de Vatican II ont été déçus. D'où le désir marqué par divers responsables protestants de s'atteler avec plus de détermination à un œcuménisme intra-protestant. Entre fils de la Réformation, le rapprochement ne devrait-il pas être plus aisé ? Nous n'avons certes pas l'ambition de donner ici une réponse à cette question, et l'expérience de trente ans de ministère semble prouver qu'embûches et signes prometteurs ne cessent d'alterner. Mais une chose est certaine : tenter de résorber les fractures au sein du protestantisme est un leurre sans la volonté préalable de laisser au vestiaire clichés, amalgames et caricatures réciproques. Pour découvrir l'autre et les raisons les plus nobles et les plus authentiques pour lesquelles il est *autre*. Cette étude historique a essayé de mettre en évidence, à très gros traits, les enjeux et les motifs les plus significatifs qui, au cours des siècles, ont provoqué ces fractures dont nous souffrons tous. Nous ne sommes certes pas le simple produit de nos traditions passées, et l'histoire n'est pas un carquois où aller chercher des flèches pour descendre l'adversaire. Ces enjeux sont en partie dépassés car ils n'étaient pas étrangers au contexte religieux et culturel de leur temps. Mais en partie seulement. Concernant le statut de l'Ecriture, la nature de l'expérience de la conversion, la relation entre l'Eglise et la société, certains clivages demeurent actuels pour des raisons qui ne tiennent pas uniquement à l'inertie du passé. Mais la prise de conscience de leur permanence montre qu'il serait vain de les éluder. L'étude de ces périodes à la fois riches et dramatiques où les héritiers de la Réformation se sont confrontés, affrontés, devrait nous aider à discerner ces points essentiels sur lesquels nous avons à parler, à nous écouter et surtout nous mettre ensemble à l'écoute du Seigneur de l'Eglise.

Rectificatif

La parution des Actes du colloque théologique Ḥokhma de Pomeyrol 1995 — « La fin du monde : une question d'actualité» – était initialement prévue pour le n° 60. Finalement, les Actes seront publiés dans le n° 62. Nous remercions nos lecteurs pour leur compréhension et leur patience.

Ḥokhma 60/1995, pp. 35-58

LE MONDE ÉVANGÉLIQUE, UNE MOSAÏQUE SOCIALE

par Frédéric DE CONINCK
sociologue, Paris

I. Quelques outils d'analyse

1. Unité ou diversité de la sociabilité des Eglises évangéliques ?

On m'a demandé de parler, à partir de ma compétence de sociologue, d'un sujet double : décrire, d'un côté, le type de sociabilité en vigueur dans les Eglises évangéliques, et rendre compte, de l'autre, du type de rapport à la société globale qu'elles développent. Ma réponse ne sera pas purement descriptive ou explicative, comme doit l'être un exposé sociologique. Je ne peux pas faire abstraction, en effet, de ma propre appartenance à une communauté mennonite. Mon propos sera pour partie sociologique et pour partie théologique, dans la mesure où je parlerai d'ecclésiologie en affirmant une position précise. Le descriptif se mêlera donc, dans mon propos, au normatif. Le lecteur doit savoir, par ailleurs, que j'ai grandi dans une famille pastorale appartenant à l'Eglise Réformée de France, ce qui me fournit, également, un certain point de vue sur le vécu ecclésiastique de cette Eglise. Je dis d'emblée que mon parcours ecclésiastique me pousse à adopter une opinion assez balancée quant aux avantages et inconvénients des différents systèmes, même si j'ai mes préférences.

Cela dit, j'avoue que j'ai réagi à cette commande avec un sentiment assez contradictoire.

Je sens bien d'un côté qu'il se développe dans une Eglise évangélique un mode de sociabilité différent de celui qui a cours dans une Eglise réformée (tout du moins en France). J'ai même souvent l'impression que ce mode de sociabilité est une différence plus difficile à surmonter que les divergences doctrinales. Je peux traduire cette différence, en quelques mots, par la familiarité entre

les personnes dans une Eglise évangélique, ce qui comprend trois choses : des rapports peu élitistes, d'un côté, l'importance du regard porté sur la vie des autres (pour le meilleur et pour le pire) d'autre part, et, enfin, la chaleur des relations. Dans une Eglise Réformée, à l'inverse, la distance des rapports entre personnes me frappe toujours. Naturellement, comme tout constat global, celui-ci souffre des exceptions.

Mais, d'un autre côté, j'hésite réellement à parler de la sociabilité évangélique ou du rapport au monde des Eglises évangéliques comme s'il s'agissait de quelque chose de commun à l'ensemble de ces Eglises. Une forte diversité me semble, au contraire, régner. J'observe plus une mosaïque sociale qu'une série de groupes semblables les uns aux autres.

Je livre, d'emblée, quelques exemples de cette diversité. Les milieux pentecôtistes ou charismatiques développent une expression de la foi fortement émotionnelle. A l'inverse on trouvera une plus grande réserve dans les milieux de type « frères ». La place des émotions dans la vie de groupe de l'Eglise varie ainsi pratiquement d'un extrême à l'autre. Bryan Wilson a opposé, à juste titre, deux types de groupes : ceux qui mettent en avant un évangile émotionnel et ceux qui s'attachent avant tout à se rassembler autour d'une doctrine[1].

Je constate un désintérêt pour les questions sociales dans certains milieux, et, plus même qu'un désintérêt, un refus d'y consacrer du temps. Ailleurs, au contraire, des communautés s'y investissent fortement. Ce clivage est d'autant plus frappant qu'il traverse même des unions d'Eglises. On ne peut, sur la seule base d'une étiquette dénominationnelle, savoir à quoi s'attendre de la part d'une Eglise locale quant à l'intérêt qu'elle porte au monde qui l'entoure.

Certains cercles professent un évangile de la prospérité, de la puissance de Dieu, de la bénédiction et de la santé, d'autres au contraire, valorisent la pauvreté, la non-violence de Dieu et du croyant, l'accueil du faible et du handicapé.

L'histoire, elle-même, nous fournit aussi bien l'exemple des baptistes anglais qui ont combattu dans l'armée de Cromwell, que celle des retranchés de Münster qui ont tenté d'y établir une société

---

[1] Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Cf. p. 113. L'ensemble de l'œuvre de ce sociologue anglais des religions me semble cruciale pour notre propos. Il existe très peu de traductions en français et, en tout cas, un seul ouvrage complet est disponible : Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.

idéale, ou que le cas des mennonites et des quakers qui ont pratiqué la non-violence civile.

Mon exposé donnera, du fait de cette diversité, quelques points de repère qui visent autant à ordonner la mosaïque que constitue le monde évangélique qu'à rendre compte des divergences entre Eglises évangéliques et Eglises réformées (je laisse les Eglises luthériennes de côté vu leur importance moindre en France comme en Suisse). On s'apercevra, par ailleurs, en bout de piste, que ces points de repère dessinent un continuum plus qu'une frontière bien nette, et que les différences d'une Eglise à l'autre sont finalement plus de degré que de nature.

2. L'opposition Eglise/Secte

Jusque dans les années 60, environ, on opposait volontiers les grandes Eglises d'un côté et les « sectes » de l'autre[2]. Le mot « secte » était, on s'en doute, d'un emploi plutôt péjoratif[3]. Le vocabulaire s'est, aujourd'hui, adouci des deux côtés de la barrière, entre autres parce que les « sectes » chrétiennes et les grandes Eglises se sont, dans leurs pratiques, rapprochées l'une de l'autre. La grande diversité des croyances qui traversent les sociétés occidentales aujourd'hui, fait paraître les différences internes au christianisme bien plus minces et bien moins dramatiques qu'autrefois[4]. Le caractère globalement minoritaire de la pratique chrétienne a conduit, par ailleurs, les grandes Eglises à se rapprocher du comportement passé des « sectes », tandis que ces dernières, recrutant dans des fractions plus larges de la société, sont devenues moins sectaires que par le passé. Donnons juste un exemple pour l'instant : l'appartenance à une grande Eglise suppose un niveau de conviction nettement plus élevé que par le passé. On se rapproche, ainsi, du niveau d'engagement que réclament les groupes évangéliques.

Quand on oppose Eglise et Secte on caractérise cette dernière par deux traits principaux : il s'agit, d'une part, d'un groupe religieux *minoritaire*, et exigeant, d'autre part, de ses

---

[2] On parle parfois, aujourd'hui, d'Eglises historiques pour parler des grandes Eglises, ce qui me semble inadéquat dans la mesure où certaines branches des Eglises évangéliques datent de l'époque de la Réforme : elles peuvent revendiquer le label « d'historique » au même titre que les autres.

[3] La dévalorisation était, au reste, largement bilatérale.

[4] C'est la thèse que défend Bryan Wilson dans : « Sects and Society in Tension », reproduit dans Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992 (article de 1990), cf. p. 46.

membres *un niveau de croyance et d'engagement relativement élevé*, autour d'articles de foi précis. De fait, une chose entraîne l'autre : le ticket d'entrée élevé réduit le nombre de candidats à l'admission, d'où le caractère minoritaire ; d'un autre côté le fait d'être une minorité encourage à soigner son identité, à en définir précisément les contours, afin de subsister au milieu d'une société qui impose comme une évidence des valeurs largement partagées par la majorité.

Si on en reste à cette dimension minoritaire on peut considérer le protestantisme français tout entier comme une secte[5]. Le christianisme dans son entier, nous l'avons dit, devient, lui aussi, minoritaire. C'est une des raisons, nous l'avons pointé également, du rapprochement entre les grandes Eglises et les petites.

3. La tripartition Eglise/Secte/Mystique, autour du rapport au monde

Ces remarques nous fournissent donc un premier point de repère, mais il est plus éclairant, à mes yeux, de partir d'un autre côté pour rendre compte tant de la dimension sociologique des Eglises évangéliques, que de leur diversité interne. Le mieux est de partir du rapport au monde. C'est sur ce chapitre, en effet, qu'on trouvera les typologies les plus riches, et on s'apercevra, au reste, des liens forts qui se nouent entre le rapport à la société extérieure, et la manière interne dont les Eglises s'organisent.

La question organisatrice de la diversité me semble, en effet, être celle-ci : *comment s'organise le refus du monde ?* Ici on peut déjà raisonner en termes de degré : d'un côté se tiendra le refus absolu du monde qui conduit à se replier dans une communauté complètement retirée, à l'écart de la vie sociale. Ce cas existe, mais en France ou en Suisse il est rarissime. A l'autre extrême on trouverait l'acceptation totale du monde : mais, en dehors d'un imbécile heureux, qui peut dire qu'il accepte le monde comme il va de A jusqu'à Z ? Le christianisme me semble porteur, au minimum, d'un appel à la non-conformité.

Je m'appuierai désormais, à partir de ce point de départ, sur les travaux de deux sociologues allemands : Max Weber et Ernst

---

[5] De fait le protestantisme français a lutté, à la fin du XIX[e] siècle, contre sa marginalisation, en faisant alliance avec les partisans de la laïcité, afin de se construire un lieu social où il pouvait être entendu. Cela ne l'a pas empêché, cependant, de rester un groupe minoritaire même si son influence sociale n'est pas nulle. Cf. Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.

Tröltsch qui me semblent constituer un socle de base tout à fait solide. Je partirai des analyses de Tröltsch, qui a longuement analysé la diversité sociale interne au christianisme, et j'instillerai des remarques provenant de Max Weber au fur et à mesure[6].

Ernst Tröltsch m'intéresse à plusieurs titres. La typologie qu'il construit, tout d'abord, n'est pas bipolaire (Eglise/Secte), mais tripolaire : l'Eglise, la Secte et la Mystique. On verra que cette tripartition permet de rendre compte de la diversité que nous avons évoquée d'une manière bien meilleure que la bipartition habituelle. Par ailleurs, chez Tröltsch l'usage du mot secte n'est pas péjoratif, loin de là. Il pense, en effet, que les sectes ont apporté des éléments fondamentaux pour la vie sociale présente.[7] Les sectes, dit-il, ont mis l'accent sur l'engagement volontaire qui préside à l'appartenance au groupe. De ce fait elles ont miné la forme traditionnelle d'appartenance sociale qui faisait entièrement dépendre l'individu de ses ancêtres et de sa famille. Chaque personne devient acteur de ses choix et de ses appartenances : il n'y a pas de démocratie sans un tel principe. Les tendances mystiques du christianisme ont développé, poursuit-il, une tolérance de fait, elle aussi cruciale pour l'émergence du monde moderne : chaque mystique fait confiance à l'illumination intérieure que Dieu accorde à son voisin, et respecte ainsi son point de vue.

Pour Tröltsch, le refus du monde tel qu'il est et tel qu'il va peut conduire à mettre l'accent sur trois lieux d'exercice de la foi et de l'action différents. Soit on se centre sur le monde dans son ensemble, et on privilégie alors l'action politique directe pour amender le monde. On se range alors dans le type Eglise. Soit on valorise au premier chef la communauté de ceux qui ont fait certains choix de vie et de foi. Ceci représente le type Secte. Soit, enfin, on considère que le salut survient primitivement et principalement au cœur de l'individu racheté, auquel cas on se rattache au type Mystique. En schématisant on peut dire que l'Eglise se centre sur la société dans son entier, la Secte sur la communauté, et la Mystique sur l'individu.

---

[6] La grande œuvre de Ernst Tröltsch, *L'enseignement social des Eglises*, n'est, malheureusement, toujours pas traduite en français. On l'annonce en préparation au Cerf. Il en existe une version anglaise. Pour l'essentiel, nous sommes redevables à la lumineuse présentation de Jean Séguy, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltsch*, Paris, Cerf, 1980. Signalons, cela dit, un recueil de conférences et de textes, paru récemment en français : Ernst Tröltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.

[7] On se reportera pour cela à *Protestantisme et modernité*.

Il s'agit, précisons-le, d'un schéma typologique et non de catégories classificatoires. Ceci signifie qu'aucun groupement religieux ne représente un type pur : il peut être plus ou moins proche de l'un ou de l'autre. Les types représentent des pôles, des points de repère, à partir desquels on peut décrire la pratique de tel ou tel groupe particulier. Qui plus est, comme le relève Jean Séguy[8], un mouvement donné peut varier, au fil de son histoire et se rapprocher d'un type, puis d'un autre.

Tröltsch appartenait à l'Eglise luthérienne, et pratiquait un protestantisme plutôt libéral. Il n'en reste pas moins qu'il considère que le Nouveau Testament comprend la possibilité des trois types. Au reste, plutôt que de valoriser d'emblée un type pour dévaloriser les deux autres, il me semble plus intéressant de faire, pour commencer, le tour des avantages et des inconvénients de chaque type.

4. Le type Eglise

L'Eglise, nous l'avons dit, cherche à investir le champ politique. Or, le principe de base quand on veut rentrer dans ce champ est de ratisser large pour élargir son influence. Le type Eglise va donc pratiquer le compromis afin de rassembler le plus de monde possible. Cela dit, le compromis ne représente qu'une facette car, plus ou moins directement, l'Eglise essayera de plier le monde à sa loi. Il y aura donc une tension entre le compromis et la volonté de soumettre le monde. Mais cette tension est inhérente à tout projet politique, qui, s'il veut aboutir, doit faire des concessions pour se forger des alliés.

Les relations sociales à l'intérieur de l'Eglise se construiront donc sur le même mode que ce qui prévaut dans l'Etat. Les règles hiérarchiques et les modes de commandement seront les mêmes. On cherchera, en effet, à rapprocher jusque dans leur mode institutionnel Eglise et Etat, soit qu'on modifie l'Eglise pour qu'elle s'adapte à l'Etat, soit que l'on réforme l'Etat pour le rapprocher du mode de fonctionnement de l'Eglise. L'appartenance à l'Eglise, en particulier, se construira sur le même mode que l'appartenance à l'Etat : on en devient membre par naissance, tout comme la citoyenneté civile s'hérite. L'acte volontaire, si acte volontaire il y a, sera celui de quitter l'Eglise, pas celui d'y entrer.

Le cas historique qui se rapproche le plus de ce type est l'Eglise catholique constantinienne. Pour Tröltsch les Eglises protestantes doivent toutes quelque chose au type secte[9]. La

---

[8] *Op. cit.*

[9] Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 186.

doctrine du sacerdoce universel vient miner, en effet, les règles hiérarchiques qui séparent le clergé du manant. L'accent mis sur la foi du fidèle plus que sur le respect d'une série de rituels va aussi dans le sens d'une spécificité de l'assemblée des croyants. La théologie des deux règnes aurait pu, également, permettre une séparation nette entre Eglise et Etat. Dans les faits ce ne fut que faiblement le cas. La Genève de Calvin, par exemple, se rapproche furieusement du type Eglise.

Que peut-on dire sur les dangers et sur les richesses de cette position ?

Du côté des dangers, on interrogera cette pratique nécessaire du compromis. Où va-t-il s'arrêter ? Va-t-on édulcorer la foi à seule fin de ratisser plus large ? Et si on n'édulcore pas, on voit le danger de totalitarisme que la volonté de mettre le monde en coupe réglée comporte. Par ailleurs la simple transmission de la foi de génération en génération renforcera son côté traditionnel et rituel. La foi, peu à peu, se mue en habitude, au lieu d'être une pratique prophétique. Enfin, comme dans tout parti politique, la gestion des différents courants et tendances conduit à produire l'unité au forceps. Cette unité est, en effet, nécessaire pour accéder au pouvoir, puis pour le conserver. La pente naturelle porte alors à instaurer des procédures rigides afin de conserver un minimum d'orthodoxie. De fait, on débouche tôt ou tard sur l'émergence d'une classe de prêtres qui garantira cette plate-forme commune.

Cela dit, on peut pratiquement retourner un par un ces dangers pour en faire des richesses. Le type Eglise pratique, de fait, un dialogue avec la société de son temps. Ce qu'on appelle compromis peut aussi se désigner comme adaptation du message de l'Evangile à la culture concernée. On rentre alors dans une démarche d'incarnation, d'acculturation qui est au cœur du message du Nouveau Testament. Si édulcoré que soit le message, il reste, malgré tout, une interpellation adressée à l'époque en question. L'impératif d'unité est productif lui aussi. Il contraint, en effet, les différentes tendances à dialoguer les unes avec les autres, à accepter d'autres modes d'expression de la foi que le leur.

5. Le type Secte

Les groupes qui se rattachent à ce type considèrent que le monde dans son entier est un lieu trop ambigu pour que la vie chrétienne puisse s'y dérouler pleinement. En conséquence ils mettent l'accent sur l'institution d'une communauté constituée de personnes partageant la même foi. Ils s'attachent à préciser finement les convictions qui qualifient un membre potentiel. Ils

demandent, d'ailleurs, à chacun de professer ses convictions pour devenir membre de la communauté.

Cette communauté doit mettre en œuvre, dans la mesure du possible, les commandements de l'Evangile, et devenir ainsi les prémices du Royaume de Dieu. Société prophétique elle doit servir d'exemple aux yeux du monde. L'action sociale n'est pas, en soi, disqualifiée. Elle doit, simplement, prendre pour point de départ la communauté, pour ensuite faire tache d'huile. Le mode d'action en dehors du cercle de base est la persuasion plus que la contrainte.

Dans les faits, comme le souligne Max Weber, les groupes de type Secte ne contrôlent pas uniquement les croyances, mais également les pratiques. Max Weber avait été frappé par les enquêtes de comportement minutieuses qui présidaient à l'admission parmi les « sectes » protestantes américaines. A tel point que la qualité de membre constituait un brevet de bonne conduite et de solvabilité dans les affaires à toute épreuve[10]. A vouloir construire à tout prix une société prophétique on risque de verser, en effet, dans un contrôle social étouffant, et d'encourager un perfectionnisme paralysant. Par ailleurs la définition précise des articles de foi qui servent de base à la communauté engendre un risque de scission élevé. On se rend compte également que, si la constitution d'une communauté de croyants est, idéalement, vue comme une base de départ pour l'action dans le monde, il est toujours tentant de s'arrêter à cette première étape et de se replier dans son cocon communautaire. Le message adressé au monde s'évanouit, alors, peu à peu.

Une difficulté peu signalée mais, à mes yeux, une des plus importantes est de trouver une place au croyant moyen ou faible dans le type Secte. Ce type a éliminé, en théorie, le compromis, mais il n'a nullement réglé le problème pastoral qui consiste à faire une place et à donner un statut à des personnes peu ou prou marginales ou simplement sympathisantes quant à la foi.

Ici aussi on peut retourner ces dangers pour en faire des richesses.

Notons, tout d'abord, l'importance de lieux de référence structurés pour construire des convictions[11] qui tiennent la route

---

[10] Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964. Cf. p. 261.

[11] Peter Berger et Thomas Luckmann rendent, par exemple, attentifs à l'importance d'un milieu socialisateur fort, de type communautaire, dans la conversion (Peter Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 215-216).

y compris dans des circonstances difficiles. Toute foi qui s'affirme comme transcendante, donc comme non réductible à l'opinion dominante d'une époque, doit s'appuyer sur des groupes de référence qui la mettent en pratique. La chaleur dont je parlais en tête de cet exposé, permet, par ailleurs, un partage des souffrances et des difficultés de la vie que n'autorise guère la solitude et l'individualisme du monde moderne.

Sur un autre registre le fait que l'adhésion fasse l'objet d'un choix délibéré[12] renforce la pratique du libre examen, et affaiblit, donc, l'autoritarisme[13]. De fait, comme le note Max Weber, tout appel religieux qui mobilise la délibération intérieure de l'individu sujet, affaiblit le poids de la tradition et du paternalisme, de sorte que se développe parmi ceux qui répondent à cet appel une « éthique de la fraternité » qui instaure une solidarité exempte (du moins dans un premier temps) de paternalisme[14]. L'anti-intellectualisme qui sévit fréquemment dans les groupes de type Secte peut, d'ailleurs, se rattacher à cet aspect des choses : on refuse de s'en laisser imposer par quiconque[15].

6. Le type Mystique

Pour les partisans du type Mystique[16], le salut s'adresse d'abord à l'individu : Dieu agit sans la médiation d'une communauté et illumine le cœur de la personne. Il sauve du monde les personnes une par une. L'individu s'éprouve comme l'objet d'un appel ou d'une vocation. Cette vision des choses accordera, en conséquence, une grande importance à l'expérience personnelle et donc au vécu émotionnel, l'important étant de ressentir plus que de communiquer rationnellement. Les

---

12 Max Weber a souligné cet aspect aussi bien que Ernst Tröltsch, en particulier dans son essai, *op. cit.*, sur « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme ».

13 Les petits groupes sont néanmoins menacés par des formes de dépendance affective tout à fait autoritaires. Nous en parlerons à propos de la Mystique.

14 Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., Archives de Sciences Sociales des Religions, 1/1986.

15 La lecture de ce papier convaincra, cela dit, quiconque, que l'auteur de ces lignes se range dans la catégorie des intellectuels !

16 Précisons que, pas plus que le mot secte, le mot mystique n'est employé dans son sens courant. Ce type ne décrit pas une personne éthérée et illuminée, mais simplement quelqu'un qui valorise au premier chef le rapport individuel entre l'individu et Dieu.

campagnes revivalistes jouent sur ce registre[17] et mettent en situation d'expérimenter un « crack » émotionnel, d'exprimer des paroles ineffables à travers la glossolalie, ou de parvenir à un état d'extase où l'on aperçoit des visions.

Dans la pratique une large fraction des Eglises évangéliques se rattache, de nos jours, bien plus à ce mode qu'au type Secte. Un vécu individualiste de la foi y domine, la dimension communautaire étant vécue, mais non conçue comme un enjeu de premier plan. Ces Eglises mettent, au reste, l'accent sur une expérience de la conversion comme rupture émotionnelle plus que comme choix délibéré.

Cette mobilisation des sentiments ouvre la porte à un gourou qui, possédant plus de charme, ou plus de force de conviction, entraînera sans contrôle des foules à sa suite. Sa domination sera d'autant moins contestable qu'il sera difficile de remettre en cause ses injonctions sur la base d'une éthique rationnelle. La force à l'œuvre à travers lui suffit à sa légitimation. En fait on risque d'osciller entre deux alternatives : l'anarchisme d'un côté, et la forte directivité de l'autre. La discussion communautaire aura peu de valeur puisque l'on parle toujours au nom de Dieu.

Il sera, d'autre part, difficile de donner un sens à la vie quotidienne dans ce cadre. Le croyant considère qu'il en a été tiré, il n'y retourne pas vraiment : le monde restera un lieu à fuir. Signalons, cependant, une variante rare, mais réalisée à travers la guerre des paysans au XVIe, d'un composé du type Mystique et du type Eglise. Thomas Müntzer, inspiré par l'Esprit, prétendait révolutionner le monde suivant la direction que lui dictait son inspiration.

Les richesses de ce mode se décalquent, une fois encore, de ses dangers même. Après avoir traversé les violences de la révolution anglaise les quakers promouvront la tolérance, aussi bien en leur sein qu'autour d'eux (lors de l'expérience de la Pennsylvanie), sur la base du respect de la lumière intérieure qui illumine le cœur de l'homme. Nul ne peut dicter à l'autre sa conduite dans la mesure où chacun est responsable, pour sa part, d'écouter comme il convient la lumière intérieure.

L'intégration du registre émotionnel dans la vie de foi est, par ailleurs, sans aucun doute à mettre au bilan positif du type Mystique. De fait les hiérarchies sociales des sociétés modernes

---

[17] Cf. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 98. Cela dit il n'est nul besoin d'une enquête sociologique poussée pour se rendre compte de ce fait.

sont construites de telle sorte qu'un groupe sera d'autant plus proche des couches dirigeantes qu'il manifestera moins ses émotions. La légitimité sociale des émotions dans les groupes Mystiques ouvre la porte à des gens simples qui trouvent un lieu où leur expression est reconnue[18].

II. Le monde d'aujourd'hui et les différents types

1. Différence, conformité, proximité

Voilà posés quelques éléments d'analyse. Il me semble intéressant d'aller, à présent, plus loin et de s'interroger sur la place et le rôle de ces différents types non plus en général, mais en lien avec les évolutions actuelles du monde moderne.

Ma conviction, je le répète, est qu'on n'échappe pas à une tension avec le monde qui nous entoure[19]. Je dirai même que cette tension est productive, et que lorsqu'elle s'affaiblit la pertinence du message des chrétiens diminue en proportion. Toute parole suppose une différence : deux être fusionnés l'un avec l'autre n'ont plus rien à se dire. Toute parole suppose également une proximité : des étrangers ne se comprennent pas s'ils ignorent la langue de leur interlocuteur. C'est cette tension entre la différence et la proximité qu'il m'intéresse d'étudier dans ses enjeux actuels. Max Weber considérait d'ailleurs que cette tension, mise en œuvre à travers le prophétisme juif, puis l'Eglise chrétienne primitive, puis le protestantisme était un des moteurs essentiels de la transformation des sociétés traditionnelles enfermées dans leur conservatisme. Il existe, en effet, une tradition ascétique, et donc critique, dans un grand nombre de religions, mais les ascètes vivent, en général, retirés du monde. La tension dont nous parlons vise à introduire la dimension critique dans le monde. C'est ce qui sembla intéressant et décisif à Max Weber[20].

---

18 Tröltsch, à l'inverse, considérait que le type Mystique concernait prioritairement la bourgeoisie intellectuelle (cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 258). Il avait en vue, ce faisant, les conventicules piétistes internes au luthéranisme. Cette configuration n'est plus guère présente aujourd'hui.

19 C'était du reste l'opinion de Max Weber : la sociabilité religieuse ne peut que rentrer en conflit avec la société moderne pour des raisons que nous détaillerons ci-dessous. Cf. Max Weber, *Parenthèse théorique.*

20 Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964. On trouvera une actualisation de ce point de vue dans Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais n° 230.

On s'attend, évidemment, à ce que la différence soit plus marquée du côté des Eglises évangéliques et la proximité du côté des Eglises réformées. Je me méfierais, pour ma part, de ce préjugé. On a vu que Tröltsch voyait à l'œuvre dans les petites Eglises des germes de la sociabilité moderne. Quelques exemples me convainquent que le conformisme guette à leur insu de larges fractions du mouvement évangélique.

On peut noter, en effet, une cohérence frappante et inquiétante entre les modes de consommation actuels et la transformation de la pratique religieuse. Le consommateur d'aujourd'hui veut une gamme de choix large, de la variété, de la nouveauté, et il exige, dans la mesure du possible, que ses souhaits soient satisfaits. Et, de fait, se développe une pratique religieuse individualiste qui encourage l'offre religieuse à se diversifier, à se structurer en « dénominations »[21], chacune présentant une variante différente. Le développement récent des Eglises évangéliques en France et en Suisse doit quelque chose à cette mutation : les grandes Eglises offrent moins de diversité, et s'adaptent donc moins facilement au style personnel que chacun essaye de développer[22]. Le membre d'Eglise attend de celle-ci des prestations[23]. Cette vision de la religion comme un supermarché religieux me donne, personnellement, la nausée. Si chacun vient faire son marché, où est la transcendance de Dieu ? Il me semble précisément que le monothéisme a lutté contre l'idolâtrie pour combattre cette vision instrumentale de la religion. Dieu apporte une guérison et une bénédiction mais il adresse également un appel. Il m'importe de garder les deux dimensions à l'esprit. La foi chrétienne est une aide aussi bien qu'une exigence.

---

[21] Ceci est fortement développé aux Etats-Unis. Citons un ouvrage, parmi d'autres, qui rend compte de cet état de fait : José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

[22] On se reportera ici à l'intéressante analyse de Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krüggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992, qui montre bien la dérive individualiste du religieux actuellement en Suisse.

[23] Ici je renvoie à une étude sur la Nouvelle-Zélande qui souligne cette dimension de *prestation* attachée à une Eglise : Michael Hill, « Ennobled Savages : New Zealand's Manipulation Milieu », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, Ed., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

A présent, pour discuter plus globalement de la question du rapport entre les Eglises et le monde d'aujourd'hui, il faut que je dise un minimum de choses qui permettent une analyse de la modernité[24]. Max Weber[25] distingue quatre types d'action sociale (action sociale voulant dire : action susceptible d'être reconnue comme valable et sensée par un groupe de personnes). Il y a, d'abord, *l'action traditionnelle*, qui tire sa justification du fait qu'elle respecte un geste transmis de génération en génération ; elle ne se discute pas, cela se fait car cela s'est toujours fait. On peut distinguer, deuxièmement, *l'action affective*. Elle est motivée par une émotion, et n'est pas vraiment délibérée, bien que l'on puisse en rendre compte après coup. Elle renvoie aux motivations profondes de la personne et reste donc en partie obscure. On rentre ensuite dans le champ de la rationalité avec *l'action rationnelle par rapport à une valeur*. Ici on rend compte de sa décision d'agir en raison de la conformité de cette action avec une valeur à laquelle on est attaché. Cette valeur en elle-même ne se discute pas, au fond. Elle relève du choix de chacun. En revanche cette action relève d'un comportement construit, d'une élaboration, d'une systématisation des choix de vie qui animent la personne. Finalement émerge *l'action rationnelle par rapport à un but*. L'individu se fixe un but et se donne les moyens d'y parvenir. Dans son type le plus pur ce mode d'action fait fi d'un jugement de valeur quant aux moyens qu'il emploie : seul le but l'intéresse, la fin justifie les moyens. On parle parfois de *rationalité instrumentale* pour qualifier ce dernier type. On entend par là que toute la vie sociale se ramène alors à un problème de boîte à outils : il faut trouver l'instrument adéquat pour parvenir à ses fins.

Max Weber, écrivant au début du XX[e] siècle était, tout à la fois, fasciné et horrifié par l'hégémonie grandissante de la rationalité instrumentale. L'industrie s'y pliait, au premier chef, mais la vie politique également. La bureaucratie tend à aménager les questions politiques pour qu'elles deviennent instrumentalisables. Dès lors les questions de valeur passent au deuxième plan, les discussions sur les moyens finissant par masquer le problème des fins. Le vécu émotionnel est réduit à une perturbation gênante au

---

24 Pour ceux qui voudraient en savoir plus, je renvoie à : Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo œconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma* 56/1994.

25 On trouvera cette présentation dans l'œuvre majeure de Max Weber : *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971.

milieu d'une mécanique bien rodée, tandis que la tradition n'est plus qu'un obstacle au perfectionnement des moyens techniques. Les rapports juridiques dominent là où les relations interpersonnelles prévalaient naguère. Les institutions étiquettent chacun pour le mettre dans une case précise où il peut faire l'objet d'une mesure politique adéquate à son cas. Cette évolution n'est pourtant pas purement négative, loin de là. Depuis le XVIII[e] l'émancipation du citoyen a emprunté les voies de cette rationalité technique et juridique pour accéder à la liberté civique.

Mais restons-en là pour l'instant, et remarquons que les Eglises en général, et les Eglises évangéliques tout particulièrement restent fortement en retrait par rapport à ces évolutions. Rappelons ce que nous avons déjà indiqué, le contraste saute de lui-même aux yeux : la chaleur des relations interpersonnelles s'oppose aux rapports impersonnels et juridiques, l'expression communautaire des émotions diffère de la réserve qui prévaut dans la société civile, les groupes qui se constituent autour de convictions partagées tranchent sur la dispersion ambiante des opinions, l'éthique de la fraternité, enfin, va à l'encontre des relations sociales instrumentales.

Faut-il en conclure que les Eglises, et les Eglises évangéliques en particulier, représentent une arrière-garde conservatrice, héritière de rapports sociaux dépassés ? Raisonner ainsi suppose que l'évolution historique est, en soi, bonne, et que tout ce qui contrarie ce cours est, par conséquent, mauvais. C'est une vision de l'histoire assez réduite qui suppose une croyance au progrès plutôt naïve. En fait, note Bryan Wilson, les « sectes » sont à la fois radicales et conservatrices[26]. Conservatrices car elles veulent préserver un message qui leur paraît plus important que le cours de l'histoire lui-même. Radicales en ce qu'elles espèrent qu'un autre mode d'existence que le mode présent est possible. Tröltsch associe volontiers le type Secte à un mécontentement social[27]. Mais ce mécontentement peut aussi bien s'exprimer comme nostalgie que comme espérance eschatologique. Le millénarisme florissant dans certains cercles évangéliques exprime, indirectement, une souffrance, et l'espérance d'une délivrance[28], et il peut parfaitement coexister avec une nostalgie passéiste.

Pour sortir de ce dilemme il faut, me semble-t-il, adopter un point de vue contrasté sur la modernité : voir ce qu'elle a

---

[26] Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 105.

[27] Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 258.

[28] On trouvera un exposé de ce point de vue dans : J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism.*

apporté de positif, et exposer, également, ce qu'elle a injustement mis sur la touche. Le conservatisme dont nous parlons sera tout à fait critiquable s'il ne vise qu'à perpétuer un mode de domination justement critiqué et dépassé par les modernes. Le sujet de droit est un sujet impersonnel, mais il est également au bénéfice des droits de l'homme. La rationalisation de la vie quotidienne permet une affectation plus juste des ressources d'un pays : on bénéficie d'une aide non plus sur la base du favoritisme, mais à partir de critères communs à tous. Si l'on ne cherche qu'à perpétuer le paternalisme, la gérontocratie, et l'arbitraire des ordres hiérarchiques on fait fausse route. Et disons-le, alors même que aussi bien Tröltsch que Weber ont souligné l'émergence des pratiques démocratiques dans les sectes protestantes et la mise en valeur de la tolérance dans la mystique, il ne me semble pas que les groupes évangéliques sont toujours exemplaires sur ce point aujourd'hui.

D'un autre côté Tröltsch[29] et Weber ont également montré en quoi on ne peut réduire la modernité à l'expression du projet du protestantisme. Tous deux partageaient en gros la même opinion : le protestantisme a donné une impulsion importante, mais ensuite le capitalisme a volé de ses propres ailes et il se dispense aujourd'hui complètement de l'apport du protestantisme. Le puritain, nous dit Weber, s'enrichissait en poursuivant un but autre que la simple richesse ; nous ne nous enrichissons plus que pour le plaisir de nous enrichir. La rationalité instrumentale ayant tout envahi, le sens et l'affectivité ont disparu. Je cite une des phrases les plus célèbres de Weber : « Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là[30]. »

Si on raisonne de cette manière-là, on dira alors que les Eglises peuvent aider au retour de ces modes d'action sociale refoulés par la modernité, au moment même où, de toute part, on prend conscience des limites de la simple rationalité instrumentale. Que les Eglises questionnent sur le sens, sur l'amour du prochain, sur la justice, c'est, après tout, leur rôle.

J'aimerais donc poser une double question : que peut-on dire de la pertinence du mode d'être social des Eglises aujourd'hui (cela rejoint la question de l'avant-garde) ? Et cette attitude est-elle fidèle à l'appel du Christ (ici on rejoint l'aspect de la préservation d'un message) ?

---

29 *Protestantisme et Modernité.*

30 Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 251.

Un des penseurs, à mes yeux parmi les plus stimulants, à l'heure actuelle, est Jürgen Habermas. Il se trouve qu'il repart dans son ouvrage central, *Théorie de l'agir communicationnel*, des remarques de Max Weber sur l'éthique de la fraternité[31]. Il considère, en effet, que Weber n'a fait que la moitié du travail : il a bien montré comment le protestantisme a pu favoriser la rationalité instrumentale, mais il n'a pas cherché à savoir ce qu'aurait pu donner une extension sociale de l'éthique de la fraternité. Or, dit Habermas (qui n'est pas chrétien, précisons-le), cette éthique est ce qui fait défaut dans les sociétés actuelles, pour donner sens et but à la vie sociale[32].

Ces remarques, très pertinentes à mes yeux, m'encouragent à élaborer, à partir de l'éthique de la fraternité, l'interpellation que les Eglises pourraient adresser au monde actuel, et l'aide qu'elles pourraient ainsi lui apporter, tant par leur mode social d'existence que par la parole qu'elles prononcent.

Alors que beaucoup de personnes s'accordent pour dire que la rationalité instrumentale ne peut se suffire à elle-même, beaucoup, également, s'interrogent sur les sources sociales potentielles d'un point de vue autre. Habermas vise, pour sa part, l'émergence d'une éthique de la fraternité sécularisée*[33]. Reste à savoir si une telle combinaison est possible. Pour ma part, je pense qu'une telle éthique ne peut se réaliser pleinement que dans l'Eglise, mais que des formes atténuées peuvent voir le jour dans la société globale.

Cela dit, insistons-y, si les Eglises développent une éthique de la fraternité, il importe de ne pas confondre fraternité et paternalisme. Les évangiles, déjà, nous invitaient au distinguo : « Ne vous faites pas appeler Rabbi : car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères. N'appelez personne sur la terre votre père : car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » (Mt 23,8-9). La paternité de Dieu, contrairement à ce qu'on pense parfois, combat

---

[31] Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987. On trouvera le long commentaire sur la *Parenthèse théorique* de Weber (le traducteur parle dans cet ouvrage de *Considération intermédiaire*) au tome I, chapitre II, « La Théorie de la rationalisation chez Max Weber », pp. 159-281.

[32] Nous nous sentons très proches des conclusions de José Casanova, *op. cit.*, et en particulier de la manière dont il utilise, lui-même Jürgen Habermas.

[33] *Op. cit.*, p. 253.

le paternalisme, et permet d'instaurer des rapports égalitaires de fraternité entre les hommes.

Ce critère de l'éthique de fraternité peut servir aussi bien pour les rapports Eglise-société que pour les rapports internes à l'Eglise. Tout doit lui être confronté. Le vécu émotionnel, par exemple, peut déboucher, on l'a vu, sur des formes de dépendance. A partir de l'éthique de la fraternité on dira que l'expression des émotions doit se faire dans un cadre intersubjectif égalitaire. C'est d'ailleurs à peu près l'argument de l'apôtre Paul dans 1 Co 12-13 : l'effusion de l'Esprit ne dispense pas de penser le rapport à l'autre, de chercher à parler à l'autre, de l'aimer et de le respecter. On peut relire l'ensemble de ce que nous avons dit sur les dangers et les richesses de chaque Type avec cette grille de lecture.

Je donne, à présent, une liste d'enjeux sociaux actuels qui me semblent pouvoir être concernés par l'éthique de la fraternité.

Max Weber soulignait dans la *Parenthèse théorique*[34], que le monde moderne s'était éclaté en une pluralité de champs distincts qui tendaient à s'autonomiser, et à définir ainsi des logiques et des jugements de valeur qui leur étaient propres. Il pensait à la sphère familiale, à l'économie, à la politique, au registre esthétique, aux rapports érotiques et au domaine intellectuel[35]. Or cette autonomisation contribue à la perte du sens global de l'existence dont nous avons parlé. Le sens se construit dans l'intégration, et non pas au travers d'une vie éclatée entre une pluralité de lieux. L'Eglise devrait être ce lieu où des personnes engagées dans des champs différents peuvent dialoguer, où des personnes occupant des positions multiples pourraient entendre le point de vue d'autres. Si l'Eglise met en œuvre la fraternité à travers ce dialogue intégrateur, elle pourra alors valablement interpeller la société civile pour qu'elle en fasse autant.

Les sociétés modernes (et la France plus que toute autre) se sont construites sur une interface directe entre l'individu et l'Etat, en laminant tous les corps intermédiaires qui assuraient le lien social de proximité. La crise des banlieues, la nécessaire solidarité

---

34 *Op. cit.*

35 Bryan Wilson fournit une liste similaire des domaines de friction entre les « sectes » et la société : la défense, la politique, l'économie, la définition des statuts sociaux, l'éducation, les loisirs, la santé. Bryan Wilson, « Sects and Society in Tension », reproduit dans *The Social Dimensions of Sectarianism*, (article de 1990), p. 52. Cette friction résulte, entre autres de l'autonomisation des domaines en question. Il me semble que les Eglises doivent interpeller tous les domaines de l'existence, et ceci provoque, inévitablement des tensions.

face au chômage viennent rappeler l'importance de ce niveau intermédiaire. La mise en œuvre communautaire de la fraternité me semble tout à fait pertinente dans ce cadre.

Cette nécessité d'une liaison sociale de base apparaît chaque jour plus évidente dans le monde du travail où l'on réalise l'importance du travail en équipe, de la communication, de l'écoute du client, et de tout ce qu'on appelle généralement la productivité d'interface (entre personnes, entre services, entre entreprises).

David Martin nous livre une observation intéressante sur les raisons qui encouragent un grand nombre de femmes à rejoindre les Eglises évangéliques en Amérique latine[36]. Si, nous dit-il, elles parviennent à entraîner leur mari à leur suite, une transformation du rapport à la famille de ces derniers s'ensuit en général. Ils deviennent moins « machos », moins absents du foyer, ils réinvestissent la sphère familiale qu'ils avaient souvent abandonnée. Les Eglises évangéliques initient ainsi un changement de société à travers une transformation des relations familiales.

Bryan Wilson fournit une liste des motivations qui peuvent accompagner une conversion[37] : la chaleur et le renforcement communautaire ; la fourniture d'un sens et d'un but pour la vie quotidienne ; la possibilité d'une expression personnelle ; parvenir à trouver une place et un statut dans un groupe ; avoir une meilleure image de soi ; adopter un style de vie qui tranche avec la grisaille de la vie sociale. On retrouve la plupart des thèmes que nous n'avons cessé d'aborder.

Les sociétés modernes se sont méfiées des structures communautaires, souvent oppressives dans le passé, et ont pensé pouvoir s'en dispenser. Pourtant, comme nous l'avons déjà indiqué, aucune conviction un peu structurée ne peut voir le jour en dehors de ce type de structure. Certains auteurs considèrent que les médias remplissent aujourd'hui ce rôle de construction des convictions. Plutôt que de conviction je préfère parler, à leur propos, d'opinion. La médiatisation des débats ne fournit, en effet, qu'une conviction molle, paresseuse et vite battue en brèche. Il ne me semble pas qu'on peut parvenir à construire un sens, une éthique de vie forte et cohérente, sans le soutien d'un groupe communautaire.

Dit en termes plus classiques, tout ceci signifie que l'amour réciproque est toujours d'actualité : on ne peut réduire, ni la justice, ni l'affectivité à une instrumentation de l'efficace ; et on ne peut limiter la vie sociale à une série de mesures gouvernementales.

---

36 David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, *op. cit.*

37 Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 119.

Si j'essaye, à présent, de comprendre le projet social qui traverse le Nouveau Testament, je dirai que je le comprends comme de type Secte élargi[38]. Le peuple des croyants me paraît être, en effet, au cœur des préoccupations du Nouveau Testament. Mais il me semble, cela dit, que ce peuple a pour mission d'intégrer certains traits du type Eglise et du type Mystique. Le type Secte représente, à mes yeux, le point focal à partir duquel on doit intégrer d'autres aspects.

Je suis obligé, ici aussi, d'aller relativement vite. J'ai écrit ailleurs[39] de plus longs développements. La société de l'Empire romain du Iᵉʳ siècle s'organisait autour de trois grands réseaux sociaux : la maison qui regroupait la famille et ses esclaves, la cité, et l'Empire. A chacun de ces niveaux on remarque que l'Eglise a voulu se construire comme une société alternative : elle s'est voulue maison de Dieu, nouvelle cité, et empire renouvelé.

Je donne quelques flashes à titre indicatif. La première épître à Timothée décrit l'Eglise comme la « maison de Dieu » (1 Ti 3,15). Pierre présente, lui aussi, l'Eglise comme une « maison spirituelle » (1 Pi 2,5). L'Eglise fournit ainsi un statut social à ceux qui n'en ont pas. Les esclaves deviennent membres de la maison de Dieu au même titre et avec le même niveau hiérarchique que les hommes libres. Ils participent pleinement à la vie et à la construction de cette nouvelle maison. L'Eglise du Iᵉʳ siècle impulse deux dynamiques : d'une part elle confère une appartenance à ceux qui en étaient exclus, ou qui ne possédaient qu'une appartenance de seconde zone, d'autre part elle constitue en elle-même une maison d'un nouveau genre où sont abolies les distinctions sociales. La fin du deuxième chapitre de l'épître aux Ephésiens développe ce double thème très clairement. S'adressant aux Grecs méprisés par les Juifs le texte proclame qu'ils se placent désormais, dans l'Eglise, sur un pied d'égalité avec leurs adversaires d'hier : « Ainsi vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens de la *maison* d'à côté ; vous êtes dans la même *cité* que les saints, vous êtes de la *maison* de Dieu. Vous avez été intégrés dans la *maison* qui a pour fondation

---

38 Naturellement ceci suppose que l'on puisse dégager un projet commun à l'ensemble des auteurs. Je n'ai pas la place de discuter cet aspect ici. Je livre simplement mon impression sans l'argumenter davantage : sur la base d'un tronc commun il y a des variations d'accent liées aux lieux et aux circonstances.

39 Frédéric de Coninck, *Villes, Territoires, Appartenances, L'incarnation de l'Evangile dans l'espace d'aujourd'hui*, document de travail polycopié, 1991.

les apôtres et les prophètes, et Jésus-Christ lui-même comme pierre maîtresse. C'est en lui que toute la *maison* s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en lui que vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la *maison* pour devenir une *maison* de Dieu par l'Esprit. » (Ep 2,19-22). L'Eglise a donc procuré à ses membres une nouvelle citoyenneté qui ne se substituait pas mais se superposait à la citoyenneté que le monde leur accordait. Pierre définira de la sorte les chrétiens comme des immigrés, ou, si l'on traduit littéralement comme « des gens de la maison d'à côté » (1 Pi 2,11).

Quant à l'Empire, j'y vois une allusion très directe dans la description de l'Eglise comme corps. Depuis Aristote, en effet, les théoriciens politiques avaient pris l'habitude de décrire la nation comme un corps dont le souverain était la tête et les sujets les membres. Sénèque s'adressant au jeune Néron dans le traité de *La Clémence*[40] montre que cette tradition était toujours vivace au Ier siècle : « Le corps tout entier est au service de l'âme [...] de même cette immense population placée tout autour d'un seul être vivant obéit à son souffle, est gouvernée par sa raison, menacée qu'elle est de sombrer et de se briser par ses propres forces, s'il ne la maintenait par sa sagesse[41]. » « L'âme de la république, c'est toi-même, et elle est ton corps[42]. » En décrivant l'Eglise comme un corps Paul en fait un empire parallèle dont la particularité est de ne point être dirigée par une tête humaine présente : nul ne peut s'arroger la position de l'empereur. C'est une autre manière de parler d'éthique de la fraternité.

Je retrouve cette volonté de différence (mais non de retrait) d'avec la société globale à travers l'attitude de Jésus. Plusieurs passages des Evangiles manifestent une attitude exigeante à l'égard de celui qui veut suivre Jésus : qu'on pense par exemple au thème de la porte étroite, ou de la dépense à bien calculer avant de s'engager. Jésus s'est clairement différencié des zélotes qui eux étaient porteurs d'un projet politique global[43]. J'ai, récemment,

---

40 Nous citons d'après l'édition Laffont, Paris, établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, 1993.

41 *La Clémence*, I, III, 5, p. 193 de l'édition Laffont.

42 *La Clémence*, I, V, 1, p. 194 de l'édition Laffont.

43 Pour situer les choix de Jésus par rapport aux autres mouvements religieux de l'époque, en Palestine, je conseille la lecture de Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978. Le même a fourni une présentation vivante et romancée de ses travaux dans Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr., Paris, Cerf, 1988.

découvert, grâce à Richard Fenn[44], une voie d'entrée très suggestive dans l'attitude de Jésus à l'égard de la foule. Richard Fenn souligne, en effet, l'importance de la foule dans la vie politique du moment. Les émeutes populaires ne sont pas rares, et, à une époque privée de mass média, la foule remplit la même fonction que l'opinion publique aujourd'hui. Jésus ne se détourne pas de la foule, il se laisse porter par elle le jour des Rameaux. En même temps, il lui échappe régulièrement. Jean rapporte la distance que prend Jésus au moment où, après la multiplication des pains, la foule veut le faire roi. Juste après, toujours chez Jean, la foule se détourne de lui en trouvant ses paroles trop exigeantes. Dans les synoptiques Jésus s'adresse régulièrement à la foule, puis se retire à l'écart. Il ne livre le sens des paraboles qu'à un petit cercle, et finalement la foule se détournera de lui au moment de la Passion.

Tout ceci milite, à mes yeux, pour une construction sociale à deux niveaux : le rassemblement des croyants d'un côté, et la société globale de l'autre. On est donc de plein pied dans le type Secte.

Pour autant il importe, à mes yeux, que ce type soit amendé des deux côtés.

Si on veut éviter que le type Secte ne dérive dans le légalisme et le contrôle social, il doit incorporer quelque chose de la Mystique, en reconnaissant que Dieu est à l'œuvre en chaque croyant. On doit, en quelque sorte, garder une tension entre le subjectif et l'intersubjectif. La Mystique risque de sombrer dans le subjectivisme et l'individualisme. Le lieu du christianisme me semble bien être celui de la réciprocité, des commandements articulés sous la forme « les uns... les autres ». Mais cette réciprocité suppose de reconnaître la différence de l'autre, et donc l'œuvre spécifique que Dieu accomplit en lui.

Du côté du type Eglise, il me semble intéressant de voir comment Jésus se démarque des Esséniens qui eux représentaient une secte au sens strict[45]. Les documents retrouvés à Qumrân* nous donnent une idée assez claire des pratiques de ce cercle[46].

---

44 Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism.*

45 Il est curieux, d'ailleurs, de voir comment le fantasme d'un Jésus essénien ressurgit régulièrement, en particulier dans la presse grand public, alors même que des différences considérables existent entre les deux points de vue.

46 Nous commentons essentiellement : « La règle de la communauté », in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 9-46.

Les membres de la secte se qualifiaient de « fils de lumière ». Ils étaient censés s'aimer les uns les autres et haïr les « fils de ténèbres » restés en dehors de leur cercle. Comment ne pas penser immédiatement aux paroles de Jésus sur l'amour des ennemis ? Et comment ne pas penser également à ses paroles : « Vous êtes la lumière du monde, mais que votre lumière brille aux yeux des hommes », alors que les Esséniens se retiraient en plein désert ? Jésus, par rapport au type Secte, commande d'étendre l'éthique de la fraternité jusque dans la société globale, et de préserver une proximité entre l'Eglise et le monde qui permette au monde de tirer profit de l'expérience de l'Eglise. C'est une première différence. Une deuxième renvoie à ce que nous avons dit sur la place des chrétiens faibles. Les règles communautaires de Qumrân* sont remplies de règles d'exclusion temporaire ou définitive pour le moindre manquement. Ceci donne un relief particulier à la parabole de l'ivraie où Jésus met en garde contre une volonté d'arrachement intempestive : il faut savoir faire une place même à celui qui nous semble plus proche de l'ivraie que du blé et laisser à Dieu le soin de départager lui-même[47].

Voilà : ceci me semble fournir un cadre qu'il faut, naturellement, actualiser au regard de la société d'aujourd'hui. Je pense que chacun des trois niveaux garde sa pertinence : l'individu, la communauté, et la société globale, mais que le point focal est la communauté.

Quant à la question, qui préoccupe si fort nos contemporains, de l'influence sociale globale que l'on peut avoir, je partirai d'une remarque de Jean Séguy : « Ces sectes ne peuvent exercer qu'une influence indirecte et partielle, dans la mesure où leur message se trouve en partie repris, sous une forme moins radicale par d'autres groupements[48]. » Ceci nous renvoie à la nécessité de cercles autour de l'Eglise qui puissent bénéficier de sa lumière, si tant est que l'Eglise brille vraiment par sa différence, ce qui n'est pas toujours le cas, on l'a vu. Max Weber dit quelque chose de comparable à travers l'opposition qu'il construit entre éthique de conviction et éthique de responsabilité : ce qui se vit dans un petit cercle ne peut s'étendre soudainement à l'ensemble

---

[47] On m'a objecté que, dans la parabole, le champ est le monde et non l'Eglise. D'accord, mais de quoi parle Jésus ? De la difficulté pratique à discerner, aujourd'hui, où passe la frontière entre les fils du Royaume et leurs ennemis. Je maintiens donc que cette parabole contient un enseignement sur la manière dont l'Eglise doit tracer ses propres frontières.

[48] Jean Séguy, *op. cit.*, p. 188.

de la société[49]. Cela doit être repris sous une forme amendée, atténuée. L'éthique de conviction doit maintenir sous tension l'éthique de responsabilité, mais elle doit comprendre les impératifs de patience auxquels doit faire face cette dernière.

On restera évidemment avec la question de savoir s'il n'y a pas des moyens plus efficaces que cette influence indirecte pour transformer la société autour de nous. Je suis, une fois de plus, obligé de répondre rapidement[50]. Aussi vrai que Jésus s'est adressé à la foule, nous devons prendre notre part dans le débat public ; premier point. Maintenant, la plupart des études sur le changement social convergent pour souligner le caractère indirect de ce dernier. Indirect, car il suppose toujours un noyau social de base qui en est porteur avant que la société globale ne s'en empare ; indirect également, car la société ne se manie pas comme une machine, elle est une fédération d'acteurs qui gardent, heureusement, leur liberté ; indirect enfin, car il survient souvent par surprise sans que quiconque en ait formé le projet précis *a priori*.

En d'autres termes nous n'avons pas vraiment le choix, et le projet de transformation de la société globale à partir d'un projet a priori est, au mieux, illusoire, au pire dangereux. Reste qu'il est de notre devoir de maintenir cette tension entre la différence et la proximité, et de faire advenir la critique au sein du monde, par la parole et par l'exemple communautaire. Sommes-nous vraiment exemplaires ? Il faut se poser la question. Le sel a peut-être perdu sa saveur.

Bibliographie

Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.

Peter Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krüggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo œconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Ḥokhma* 56/1994.

---

49 Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., *in* Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 172 de l'édition de poche 10-18.

50 Pour des arguments plus détaillés, on se reportera à Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992, 3e partie, « Renouveler ».

Frédéric de Coninck, *Villes, Territoires, Appartenances, L'incarnation de l'Evangile dans l'espace d'aujourd'hui*, document de travail polycopié, 1991.
Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992.
Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais n° 230.
Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, Ed., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987.
Michael Hill, « Ennobled Savages : New Zealand's Manipulation Milieu », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, Ed., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, Ed., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, Ed., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
« La règle de la communauté », in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 9-46.
Jean Séguy, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltsch*, Paris, Cerf, 1980.
Sénèque, *La Clémence*, dans l'édition Laffont établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, Paris, 1993.
Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978.
Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr., Paris, Cerf, 1988.
Ernst Tröltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.
Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., in Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.
Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964.
Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, n° 1.
Max Weber, *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971.
Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.
Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992.

Ḥokhma 60/1995, pp. 59-72

LE RECOURS «ÉVANGÉLIQUE » AUX ÉCRITURES : SUR LE DIVORCE

par Henri BLOCHER
Professeur de dogmatique, doyen de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine

Comment la foi dessine-t-elle les contours de sa conviction ? Par les définitions dogmatiques qui la cristallisent, et qu'elle pose à cette fin, mais, tout autant, par la *pratique* associée : celle-ci interprète celles-là, et réciproquement. Pour qu'apparaisse précisément le vrai visage de la bibliologie* des chrétiens « évangéliques » les définitions de l'inspiration plénière*, de l'autorité souveraine et de l'inerrance* ne font que la moitié du travail ; il convient d'observer, en complément, de quelle façon s'opère le recours aux Ecritures – dans le concret de l'élaboration doctrinale et au vif des controverses.

Nous nous proposons d'illustrer ce recours, en faisant ressortir ce que nous pensons spécifique dans la relation « évangélique » aux textes, en grossissant même le trait (tant pis pour l'élégance !), par la présentation des données, et du débat, sur le *divorce*. L'avantage de ce choix nous paraît double. Le sujet possède en lui-même un intérêt pastoral, voire existentiel, d'une actualité brûlante, hélas ! Il figure parmi les points sensibles dans les dialogues œcuméniques. D'autre part, les « évangéliques » se divisent sur la question presque autant que le reste de la chrétienté, ce qui sert notre propos illustratif. La divergence entre des évangéliques *catholicisants** (sur le divorce) et les « érasmiens* » plus ou moins larges dissipe utilement le fantasme du monolithisme orthodoxe – les évangéliques forment une famille, non pas un régiment. Tous, ils entendent respecter les directives scripturaires sans concession aux préférences modernes, mais les premiers estiment qu'un mariage ne peut pas être réellement dissous (sauf par la mort) et que le remariage est donc exclu, alors que les seconds croient l'inverse *sous certaines conditions*. L'existence d'une polémique interne permet de mieux percevoir ce qui reste commun, où se tracent les limites, quels ressorts se montrent les plus puissants et quels aiguillages décisifs.

Qu'on ne cherche donc pas dans notre (forcément trop bref) exposé *la* position évangélique sur le divorce, mais un spécimen, assez représentatif de la tendance médiane, assaisonné de remarques sur les présuppositions et les procédures. La nécessité de servir plusieurs intérêts, sans être trop prolixe, et le caractère « technique » de certains arguments-clés peut rendre la lecture quelque peu aride... Nous espérons que, pour le lecteur, le jeu en vaudra la chandelle !

Scruter les textes

La première opération, en droit déterminante, se concentre sur le texte biblique, surtout en ces lieux qui méritent le qualificatif traditionnel de *sedes doctrinae**. Plus que tout autre, l'évangélique y va chercher ce qui le guidera, en s'efforçant de rejoindre le sens non-équivoque voulu ou pensé par l'auteur inspiré – c'est-à-dire, en première et dernière instance, l'instruction et le commandement de Dieu lui-même.

Autorité !

C'est là fidélité au « principe formel* » de la Réformation, *Sola (et tota) Scriptura**, dans l'assurance que l'humanité de la Bible n'a pas constitué un écran ou un relais de distorsion pour « Dieu parlant par des hommes ». C'est là aussi l'expression du sens de l'*autorité* assez caractéristique de la piété des évangéliques : l'Ecriture leur est *norme*, Jésus leur est *Seigneur*, le Père céleste leur est celui dont le *Règne* s'est établi dans leur vie et la *volonté* y doit prévaloir comme elle prévaut dans le ciel. Les pensées humaines sont vaines, inanes, tant que leur manque l'ancrage de cette autorité. La différence avec d'autres se manifeste... On nous pardonnera de prendre un exemple qui nous a touché (non pas blessé !) personnellement, pour illustrer l'affaire : nous nous rappelons l'étonnement un peu moqueur de Georges Crespy parce que nous tirions du Deutéronome des éléments normatifs pour une théologie de la sexualité[1].

Le recours évangélique aux Ecritures prend ses distances du sentiment que l'évolution des mœurs, invincible, nous impose de

---

[1] Georges Crespy, « Pour une théologie de la sexualité », *Etudes Théologiques et Religieuses* 52 (1977) pp. 75s. G. Crespy est mort avant d'avoir achevé l'article, trouvé sur sa table de travail ; s'il avait survécu, il aurait peut-être modifié son texte ; sa critique nous honore, d'ailleurs, en nous associant à la liturgie de l'E.R.F. et au Pape Paul VI...

modifier la morale (que le fait majoritaire fait la loi) ; qu'il faut bien se contenter, pour croire, du « croyable disponible » ; que les « sciences humaines » ouvrent la seule voie possible d'une éthique pour notre temps. Certes, toute information est bonne à prendre, et la « prudence » (*phronèsis*), c'est-à-dire, à peu près, le réalisme, reste une vertu cardinale, mais seule la Parole de Dieu a puissance normative. De même, la tradition de l'Eglise, ou des Eglises, joue un rôle *ministériel**, et nous n'allons pas nous priver d'en appeler aux Réformateurs, mais elle ne saurait exercer de *magistère**, ni sous la forme d'une ultime garantie institutionnelle, ni sous la forme moderne ou postmoderne d'un remodèlement indéfini du sens, livré aux lecteurs. Les évangéliques, à cet égard, sont à peu près unanimes.

Lieux principaux à scruter : les paroles du Seigneur rapportées par le premier Evangile, Mt 5,31s et 19,3-9(12).

Authenticité ?

Le problème textuel au sens étroit, dans ces deux passages, n'exige guère qu'on s'y arrête ; les variantes bien documentées n'affectent pas le sens, et les biblistes évangéliques les traitent comme leurs collègues. Celui de l'*authenticité* jésuanique* se pose, lui, de façon plus pressante – avant tout pour les clauses d'exception « en dehors du cas de fornication » (Mt 5,32), « non pour fornication » (Mt 19,9). Entendons-nous ici l'exacte traduction d'*ipsissima verba** du Seigneur, ou, du moins, le résumé fidèle de choses qu'il a réellement dites ? Le débat importe aux évangéliques, et ils s'y engagent.

L'immense majorité des évangéliques défend l'authenticité de toutes les clauses. L'affirmation s'accorde avec l'orientation habituelle de leur travail en matière historique et littéraire. Ils observent que la mise en cause de l'authenticité ébrèche ou casse l'autorité souveraine du Texte (quoi que disent certains critiques) et mine la confession de l'Ecriture comme Parole même de Dieu. Ils contestent la solidité des analyses critiques négatives, dont les conclusions restent au mieux conjecturales : on sélectionne parmi des données déjà lacunaires, sous l'influence de présuppositions étrangères, souvent, à la pensée biblique. Ils maintiennent le moment *réaliste** du concept biblique de vérité : contre les thèses d'inspiration nominaliste*, idéaliste*, subjectiviste*, qui prétendent émanciper le sens et la foi du lien aux faits spatio-temporels, les évangéliques voient dans la correspondance avec l'événement le trait distinctif, essentiel, du message chrétien : c'est vraiment arrivé !

Ce qui vaut pour la proclamation centrale se reflète dans l'étude de tel *logion** particulier.

Dans le cas des sentences sur le divorce, les évangéliques pourront encore souligner que la casuistique* est un genre honorable, sans aucune antinomie* avec la foi la plus vivante, et qu'un préjugé seul, illégitime, interdirait à Jésus. Que les paroles attribuées à Jésus conviennent au « site » de son ministère palestinien ; les clauses d'exception prennent tout leur relief dans le contexte des controverses entre les écoles pharisiennes, celle de Shammaï plus rigoureuse n'autorisant le divorce que pour adultère et celle de Hillel* l'autorisant à peu près « pour n'importe quel motif » (cf. Mt 19,3). Bref, d'un point de vue critique le doute n'est pas fondé, et d'un point de vue dogmatique (celui de la « foi ») il dépend de motifs suspects.

Quelques-uns, cependant, s'écartent de cette ligne. Bien que le phénomène soit plutôt récent et marginal, il se situe encore, à nos yeux, dans l'aire de la théologie évangélique. Un bibliste, d'une institution reconnue, propose de voir dans les clauses d'exception une élucidation matthéenne* – inspirée, véridique quant au sens de Jésus, mais sans que Jésus ait prononcé les mots lui-même ; pour Robert Stein, Matthieu a fort justement compris que Jésus parlait hyperboliquement, face au public hostile, et il a rendu explicite l'implicite du dialogue polémique[2]. Nous ne sommes pas prêt à suivre Stein ; nous craignons qu'il cède trop facilement à la pression du microcosme académique... Mais nous ne condamnons pas non plus sa tentative, qui reste dogmatiquement soutenable. De toute façon, le bibliste évangélique croit l'énoncé conforme à l'intention, la pensée de Jésus, et refuse de rien enlever à son autorité.

Un vrai divorce : jamais

Tel quel, que veut-il dire ? Ici a lieu le partage des esprits. Une minorité, mais consistante, adopte l'interprétation de type « catholique », indissolubiliste*. Ses représentants les plus connus seraient l'Anglais (et anglican) Gordon Wenham et l'Américain William Heth (Dallas). En prêtant à Jésus la prohibition absolue de tout remariage après divorce, qui sous-entend l'indissolubilité physique du lien conjugal, sa persistance en toutes circonstances jusqu'à la mort, la position peut faire valoir des arguments de poids. Elle s'en tient au sens obvie du *logion* tel que le rapportent Marc

[2] Robert H. Stein, « Divorce », in Joel B. Green, Scot McKnight & I. Howard Marshall, Ed., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester, I.V.P., 1992, col. 192a-199a.

et Luc (sans les clauses d'exception). Elle honore le radicalisme de Jésus face aux pharisiens – et peut, d'ailleurs, relever une certaine convergence avec Qumrân*. Elle invoque à bon droit l'attitude prédominante à l'âge patristique, à l'encontre du remariage. Elle est assez cohérente pour se passer, chez les évangéliques, du renforcement qu'apporte, chez les catholiques, la catégorie de sacrement. Mais elle bute sur les clauses d'exception.

Le théologien évangélique adhère nécessairement à ces clauses ; il ne saurait sans inconséquence opposer Matthieu (ou Q, R1, R2, X, Y, ou Z !) à Marc, à Jésus. Sa méthode lui impose de faire droit à ce qu'elles énoncent, et, ici, l'embarras de l'évangélique indissolubiliste* est manifeste (comme aussi de nombreux catholiques). Que l'on cherche à ne voir que *prétérition** – Jésus dirait simplement qu'il ne traite pas du cas de fornication – ou à réduire à la seule première proposition de la phrase la portée de l'exception, ces tentatives sont trop visiblement des échappatoires, et même avec une pincée de ridicule. Que l'on restreigne ou que l'on décale le sens du mot « fornication » (*porneia*), en supposant qu'il s'agit de mariages païens contractés entre parents trop proches selon le Lévitique, donc incestueux pour la loi juive, solution plus digne en sa subtilité, on se heurte à deux très fortes objections : rien, dans le contexte des dialogues *de Jésus*, ne fait allusion à ce problème ; d'un point de vue linguistique, même si certains rabbins ont pu dénigrer comme « fornication » des mariages pour eux illégitimes, cet emploi très spécial ne crée pas un nouveau sens dans la gamme sémantique du terme et il n'est pas permis de le projeter dans un texte sans indication suffisante. Comme le remarque Ulrich Luz, les mots de Mt 5,32, *logou porneias*[3], « renvoient clairement à Dt 24,1 », à l'expression *ʿerwat dāvār*[4] de laquelle disputaient les pharisiens[5] : le débat concerne les motifs légitimant le divorce et non pas la dissolution d'unions prohibées.

L'interprétation indissolubiliste* érige la loi d'un divorce *imparfait* – car Jésus n'interdit pas la séparation. D'après elle, Jésus permet la séparation dite « de la table et du lit », mais non « du lien » ; ce dernier subsiste et empêche tout remariage (toute autre

---

3 « Chose (ou affaire) de fornication. »

4 « Nudité de chose (ou affaire) » que l'on comprend « quelque chose d'indécent ».

5 Ulrich Luz, *Matthew 1-7*, Minneapolis, Augsburg, 1989, p. 305. Luz (que nous utilisons mais ne classons pas, bien sûr, parmi les évangéliques) fait le meilleur survol que nous connaissions du débat. Il réfute aussi tout autre rétrécissement du sens de *porneia* – par exemple restreint à l'impudicité pré-conjugale (cf. Dt 22,13-21) ; un tel rétrécissement ne pourrait être qu'arbitraire.

union, quand un lien conjugal existe, se définit comme adultère). Mais c'est là une difficulté énorme de la thèse : un tel divorce imparfait était entièrement inconnu des Juifs ; aucun des auditeurs de Jésus n'a pu le comprendre dans ce sens, et sans autre explication ! D'après le traité *Gittin* 9,3, le divorce est prononcé à l'aide de la formule : « Tu es libre d'épouser n'importe quel homme »[6] ! D'autre part, il est temps d'observer que le précepte dominical ne revêt pas la forme d'une proposition de fait « physique » : « L'homme ne pourra jamais séparer ce que Dieu a uni », mais celle du commandement : « Que l'homme ne sépare pas... » L'indissolubilité est *morale* (comme l'inviolabilité de la vie humaine, garantie par le commandement « Tu ne tueras pas »). Mgr L'Huillier lui-même observe : « Si Jésus enseigne fermement que le mariage ne *doit* pas être rompu, il ne dit pas qu'il ne *peut* pas l'être.[7] »

La seule lecture « forte » excluant le remariage nous semble celle d'U. Luz, déjà nommé ; cependant, elle n'est pas invulnérable et n'attirera guère les évangéliques. Luz n'attribue à Jésus que la prohibition absolue du divorce, par respect inconditionnel de la pure volonté de Dieu, et dans une tonalité qumranienne*[8]. La communauté matthéenne* est à l'origine de la clause d'exception, mais non pas dans un sens laxiste ! La souillure d'une femme adultère étant insupportable dans l'ambiance judaïque du passage, le mari, pour ne pas contracter la souillure, *doit* la répudier – d'où l'exception à l'interdiction de divorcer ; mais il n'est pas question qu'elle puisse se remarier, car quiconque la prendrait se souillerait aussi[9]. La faiblesse de cette solution est de se concentrer sur l'interdiction du divorce, vue comme principe légal, alors que la

[6] Cité par Stein, *op. cit.*, col. 193b.

[7] Comme cité et suivi par Xavier Lacroix, « Le mariage, sacrement de la fidélité », in *Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, n° 19 (1988), pp. 98s, renvoyant à Mgr L'Huillier, *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf, 1971, p. 122.

[8] Luz, *op. cit.*, p. 303 : « A Qumran-like feature » ; p. 306 : « Jesus himself is perhaps closer to the Essenes. » Pour Qumrân*, il invoque, p. 302, n. 14, le *Rouleau du Temple* (1 QTemple 57,17-19) et le *Document de Damas* (CD 4,21-5,2), qui se réfèrent tous deux à Dt 17,14ss. En effet, ils paraissent, surtout le premier, exclure le divorce (« Il ne prendra pas d'autre femme en plus, mais celle-là seule sera avec lui tous les jours de sa vie »), mais l'interdiction n'est ni expresse ni toute-claire et l'intention semble d'abord viser la polygamie.

[9] *Ibid.*, pp. 306s. Tout en soulignant (à l'excès probablement) que le divorce était obligatoire pour le judaïsme et dans l'Eglise du IIe siècle, Luz note que la clause de Mt 5,32 « leaves it linguistically open whether in the case of unchastity a marriage must be or only may be divorced ».

proposition de Jésus dit *autre chose* de façon expresse et formelle : à savoir que la répudiation entraîne l'adultère, sauf en cas de fornication. Du coup, le dernier membre de la phrase (Mt 5,32) ne peut pas se dissocier du reste, il en prolonge la logique, celle de l'adultère impliqué par le divorce, *et l'exception concerne aussi ce dernier élément.* Ce que l'exégèse de Luz voulait éviter. Luz rencontre également la difficulté d'une répudiation sans remariage inconnue du judaïsme, et note lui-même comme « remarquable » que l'évangéliste n'envisage pas ici de faire intervenir le pardon de Dieu, au contraire du passage de 18,15-17 sur la discipline[10]. Malgré la vigueur du plaidoyer, l'interprétation de Luz ne peut pas servir de refuge à l'évangélique indissolubiliste* qu'elle tenterait.

Un vrai divorce : dans tel cas

L'autre lecture, attestée dans l'Eglise d'Orient dès le IVe siècle, a été reprise par Erasme* (1518) et adoptée par les grands Réformateurs[11]. Le théologien écossais de Philadelphie John Murray en a fait l'exposé classique, très fouillé[12]. Les clauses d'exception y deviennent décisives. La pensée de Jésus est comprise de la façon suivante : la répudiation « pour n'importe quel motif », permise par la plupart des pharisiens (hillélites*) n'abolit pas le lien conjugal, si bien que toute autre union intervenant est adultère ; seule la lésion gravissime qu'est la fornication fait que le lien est rompu par la répudiation qui suit. En conséquence, après un tel dénouement tragique, contraire à l'intention divine au commencement, rien n'interdit un nouveau mariage. Mc 10,11 et Lc 16,18 se contentent du principe général, par lequel Jésus surprenait son auditoire, toutes tendances confondues ; cela n'exclut pas les exceptions et précisions que Matthieu fournit. Les textes se lisent sans peine, naturellement. Leur structure peut être reproduite dans une phrase que nous fabriquons pour le faire apparaître, en changeant le sujet :

---

10 *Ibid.*, p. 307. Cf. p. 306 : « The question of whether adultery could not be forgiven in the light of God's love did not arise for the community at all. Rather, the community seems to think in cultic-ritual terms, as in Judaism... » Le lecteur évangélique admettra difficilement cette vision.

11 Egalement par quelques catholiques, comme le Cardinal Cajetan (Thomas de Vio, dit Cajetan) et Ambroise Catharin (Luz, *ibid.*, p. 309, n. 61).

12 John Murray, *Le Divorce : les données bibliques*, trad. par E. Trocmé & L. Turner, adapté par P. Marcel, coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, rééd. 1992, 144 p., avec un avant-propos de notre part, pp. 1-18.

Mt Mc Lc	*/ Si quelqu'un prend de l'argent dans la caisse*
Mt 5	*/ – en dehors des cas de remboursement –*
Mt 19	*/ – non pour remboursement –*
Mt 19 Mc Lc	*/ et utilise cet argent pour un achat,*
Mt 19 Mc Lc	*/ il commet un vol,*
Mt 5	*/ il fait de cet argent de l'argent volé,*
Mt 5 [Lc]	*/ et quiconque profite de cet achat est complice de vol.*

L'objection majeure semble être que Jésus, ainsi compris, retombe dans le camp de Shammaï. Mais la réplique est facile. D'abord, on ne saurait exiger *a priori* que Jésus s'oppose toujours, automatiquement, aux docteurs du judaïsme. Ensuite, l'écart reste considérable : Jésus, au contraire de Shammaï, ne présente pas son exception comme le sens des mots énigmatiques de Dt 24,1 (*ʿerwat dāvār*) ; Shammaï n'assimile pas le divorce illégitime à l'adultère, ce qui est la pointe de l'enseignement de Jésus ; Jésus, encore, élargit les perspectives en se référant à la volonté originelle du Créateur. Les traits du recours évangélique à l'Ecriture ressortent de cette interprétation, que nous faisons nôtre : philologique*, avec des résonances juridiques, cherchant la non-contradiction.

Le renfort d'un autre passage est alors précieux. Si Paul rappelle le principe général de l'indissolubilité (Rm 7,2s ; 1 Co 7,39) et l'appel que le Seigneur adresse à ses disciples de fidélité conjugale à vie (1 Co 7,10-11b), il ajoute, semble-t-il, une cause de suppression du lien conjugal à celle de la fornication : on la nomme classiquement « désertion malicieuse ». Traitant des mariages mixtes, l'apôtre déclare que l'abandon par le conjoint incroyant laisse « le frère ou la sœur » libre : il n'y a plus d'assujettissement (*ou dedoulôtai*) – à la loi conjugale, sans doute, au lien matrimonial (1 Co 7,15 ; la pensée du lien ou de l'obligation dans le mariage est très présente dans tout le chapitre : vv. 4,27,39). John Stott, qui défend en général la position *érasmienne**, ajoute ici : « L'homme ou la femme qui s'est converti n'est plus « lié » uniquement si son conjoint, parce qu'inconverti, refuse de continuer la vie commune pour des raisons religieuses[13]. » Nous avouons ne rien voir dans le texte qui justifie l'addition : « pour des raisons religieuses » ; Paul ne dit strictement rien des motifs de l'incroyant s'il se sépare ; le reste de son argumentation vise à persuader le croyant qu'il n'a pas, lui, à se séparer pour des raisons religieuses (l'incroyant est « sanctifié » quant au mariage, v. 14) ni

---

[13] John Stott, *Le Chrétien et les défis de la vie moderne*, vol. 2, adapté par Jacques Buchhold, coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1989, p. 192.

à refuser le divorce pour des raisons religieuses (« sais-tu si, en t'accrochant, tu sauveras ton conjoint ? Non... » v. 16).

Quand les deux conjoints sont croyants, le remariage est exclu par le v. 11a. S'agit-il du fameux « divorce imparfait », innovation chrétienne ? La chose n'est pas certaine : il peut s'agir d'une mesure temporaire, dans une situation où la réconciliation reste envisagée. John Murray plaide avec force que Paul ne considère pas ici le cas de fornication (il dit : adultère) et conclut : « Demander à 1 Co 7,11 de confirmer le *droit* de la séparation sans celui de la dissolution, c'est déformer l'enseignement de l'apôtre[14]. » Ainsi commenté, le chapitre confirme la plupart des évangéliques dans leur adhésion à la thèse majoritaire, d'Erasme* et des Réformateurs ; la concordance avec les textes matthéens* est une illustration de l'*analogie de la foi**.

Considérer le grand contexte

L'analogie de la foi*, pour la théologie évangélique, ne concerne pas seulement l'éclairage réciproque des passages particuliers, mais aussi les grandes structures de l'enseignement biblique. Que le Seigneur lui-même déploie celles-ci dans la discussion de Mt 19,3-12 revêt donc le plus grand intérêt. Jésus met en œuvre le schème Création-Chute-Rédemption cher aux néo-calvinistes (et que retiennent les autres évangéliques). La création apparaît comme œuvre achevée, « au commencement », établissant un ordre originel de valeur normative ; c'est ainsi que la retient la vision évangélique, en résistant à la tentation de transmuer le concept en idée atemporelle ou omnitemporelle. L'introduction de la dureté de cœur (v. 8) est ensuite présupposée, et, certainement, l'opération rédemptrice : la permission mosaïque* d'un divorce au motif mal défini marque la volonté divine de contenir les effets du mal ; cela se comprend à la lumière de la venue du Royaume des cieux (v. 12) dont l'imminence justifie le don d'un nouveau précepte pour les disciples de Jésus. Le Royaume en sa venue restaure le dessein primitif, mais au sein d'une condition déchue encore pesante – d'où la clause d'exception (v. 9). Le raisonnement éthique par sa référence à la norme première échappe à tout relativisme. Par l'interprétation des dispositions du Dt et par la radicalité nuancée des directives de Jésus, il montre comment peut se faire l'adaptation à l'époque et au contexte.

La continuité avec l'Ancien Testament fournit l'occasion d'une autre remarque favorable à l'interprétation érasmienne*.

---

[14] Murray, *op. cit.*, p. 86 ; toute la discussion pp. 80-86.

Dieu, par le truchement de Moïse, a permis (*epetrepsen*) un divorce assez facile, avec remariage ; dans l'optique qui est la nôtre, il a toléré comme moindre mal qu'une nouvelle union équivalente à l'adultère rompe le lien conjugal sous son aspect matériel-vital* après qu'il avait été rompu sous son aspect légal (répudiation). Tant de patience de la part du Dieu saint étonne, mais se comprend encore. Pour l'interprétation indissolubiliste*, cependant, il a dû tolérer bien pire, au-delà de l'imaginable ! En effet, le lien conjugal étant censé subsister toujours, c'est une répétition perpétuelle de l'adultère que Dieu a dû « permettre ». Cette considération relève du sens de l'unité biblique propre à la théologie évangélique de l'Ecriture.

Paul, modèle d'audace ?

L'apôtre Paul, lui aussi, a osé une nouvelle « contextualisation » : quand s'est posé le problème des mariages mixtes en terre païenne (1 Co 7). Il a ajouté la « désertion » à la « fornication » de Mt 5 et 19. Deux questions surgissent alors. La première concerne le statut du « déserteur ». Paul parle de non-croyant, mais que dire si un prétendu croyant paraît renier (temporairement ?) sa foi, ou se conduit en incroyant, ou « refuse d'écouter l'Eglise » ? Dans ce dernier cas, le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Qu'il soit pour toi comme un païen… » (Mt 18,17) ? Luther n'hésitait pas à suivre cette logique et estimait que l'abandon par un mauvais chrétien permet divorce et remariage. Malgré la prudence de Calvin, la plupart des évangéliques emboîtent le pas à Luther.

L'autre question porte sur l'extension analogique de la catégorie des motifs légitimant un divorce. Puisque l'apôtre, inspiré, a eu l'audace d'étendre à la désertion ce que Jésus n'avait dit que de la fornication, pouvons-nous comme lui allonger la liste, l'étendre à d'autres fautes graves ? Jésus a choisi la fornication comme exemple de faute qui atteint si vilainement le lien matériel-vital* du mariage que le lien légal peut alors être rompu : une tentative de meurtre, des coups répétés… n'auraient-ils pas le même effet ? Bucer, Bullinger, plusieurs puritains, plus récemment le célèbre dogmaticien R. L. Dabney, ont plaidé dans ce sens et jugé que toute violation sérieuse des obligations du mariage légitimait sa dissolution[15]. Le grand érudit d'Oxford Roger Beckwith va jusqu'au refus délibéré par une épouse d'importantes

---

[15] David Clyde Jones, « The Westminster Confession on Divorce and Remarriage », *Presbyterion. Covenant Seminary Review* 16 (1990) pp. 17-40.

décisions du mari[16]. Ces propositions risquées, mais dignes de réflexion, montrent quelle souplesse peut avoir le recours évangélique à l'Ecriture.

Dans l'Eglise et dans la cité

De la souplesse, il en faut encore dans l'application. L'exigence que Jésus présente à ses disciples, exigence-don du Royaume en sa venue, ne s'impose pas comme loi de l'Etat. La tolérance divine incorporée à la législation d'un Etat pourtant théocratique* comme celui d'Israël suggère que les chrétiens manqueraient de sagesse s'ils étaient aussi stricts pour le monde que pour l'Eglise. Même pour la discipline de l'Eglise, les choses ne sont pas si simples. On entend très souvent les tenants de la thèse majoritaire affirmer le droit du remariage, quand le divorce a été légitime, « pour le conjoint *innocent* ». Mais John Murray a bien vu que la logique de l'interprétation n'implique pas cette restriction : si le lien conjugal n'existe plus, il n'existe plus non plus pour le coupable, et c'est ce qui compte pour la légitimité d'un remariage. Murray se sent gêné, cependant, et conclut : « Nous nous trouvons... placés dans la situation, d'une part, de ne pouvoir déclarer illégitime et adultère le remariage de la partie coupable, sans qu'il soit possible, d'autre part, de le déclarer légitime. [...] Il lui [à l'Eglise] est impossible de leur accorder le sceau de sa bénédiction[17]. » Son scrupule nous semble excessif. Outre que le discernement entre innocent et coupable, dans une affaire de divorce, n'est généralement possible que pour la plus superficielle naïveté, il n'y a pas lieu de faire peser des fardeaux que l'Ecriture ne met pas sur les épaules des hommes, et la bénédiction de l'Eglise appelle une grâce guérissante dont ont précisément besoin les blessés du mariage – pourvu, bien sûr, que la repentance ait nettoyé la trace de la faute antérieure. Dieu aime la repentance ! Il y a peut-être plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur repentant qui se remarie que pour quatre-vingt-dix-neuf justes en premières noces !

---

[16] Lettre citée par John R. W. Stott, « The Biblical Teaching on Divorce », *The Churchman* 85 (1971) p. 167 : « ... deliberate defiance of a husband's reasonable decisions in matters of importance. »

[17] Murray, *op. cit.*, p. 128.

Dans son appropriation de l'instruction révélée, la théologie évangélique veut aller encore plus loin. Elle tente de comprendre ce qu'elle croit, aussi sur le divorce.

La doctrine sur le divorce présuppose évidemment celle du mariage. L'existence d'une règle divine pour la dissolution repose sur le fait que le mariage ne résulte pas comme un produit contingent, accidentel, de l'évolution culturelle, mais trouve sa fondation dans une institution créationnelle*. La théologie évangélique résiste ici à la sécularisation* ; contre l'idolâtrie de la liberté autonome, elle veut demeurer dans la crainte du Seigneur.

La possibilité même du divorce, cependant, correspond au caractère *seulement* terrestre de l'institution. Ici se noue l'opposition à la thèse catholique, pour laquelle sacramentalité* et indissolubilité physique vont ensemble[18]. L'argumentaire en faveur de l'inclusion parmi les sacrements nous semble très pauvre, et, d'ailleurs, on reconnaît que le mariage est un « sacrement pas comme les autres[19]. » Ce qu'il faut relever pour notre présent propos, c'est la réticence de la lecture évangélique de l'Ecriture à l'égard de la mentalité sacrale, et, corrélat habituel de l'insistance sacramentelle*, à l'égard de l'enveloppement « maternel » de l'Eglise. Ce tour peu mystique, ce réalisme terrestre, se voit dans le service que rendent les distinctions que nous mettons en œuvre : celle du niveau minimal de la *validité*, de l'*être* du mariage, où peuvent se situer plusieurs mariages successifs, et du niveau optimal, du *vœu divin* pour le mariage, de son *bien-être*, qui comprend l'indissolubilité (morale) ; celle des deux faces du lien conjugal, *matérielle-vitale** d'un côté, *formelle-légale* de l'autre, la lésion grave du premier côté légitimant la rupture du second. Nous n'exposons pas ici la doctrine complète du mariage, mais nous esquissons sa physionomie, en relation étroite avec le style du recours scripturaire.

La sacralisation du sexe

Sous-jacent : le sens de la sexualité. La sacralisation de la sexualité si commune dans les religions n'aurait-elle pas dévié l'autre lecture des textes bibliques sur le mariage et le divorce ? Nous repérons sa présence sous le rigorisme des Pères. Leur

[18] Xavier Lacroix, *op. cit.*, p. 98, cite l'avis de Schillebeeckx pour qui « c'est, historiquement, l'exigence d'indissolubilité… qui a entraîné l'affirmation de la sacramentalité », renvoyant à Schillebeeckx, *Le Mariage, réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, Cerf, 1966, p. 289.

[19] *Ibid.*, p. 92.

méfiance à l'encontre des passions, suprêmement de la passion érotique, a joué un rôle moteur dans leur hostilité aux secondes noces – parfois, et le symptôme est éloquent, non seulement aux secondes noces après divorce mais aussi après veuvage[20]. La sacramentalisation* du mariage, physiquement indissoluble, a des racines communes avec l'ascétisme et le dualisme chair-esprit qui sur-évaluent le sexuel. La théologie évangélique, héritière du robuste réalisme* de Luther et Calvin, voudrait s'en tenir à la sobre mesure de l'Ecriture : n'exécrer ni ne sacraliser une sexualité *créée*, bien que déchue.

Il n'est pas évident, par symétrie, que la banalisation cynique – cynique aussi sous la blanche blouse hygiéniste – soit le facteur principal du laxisme contemporain. Ce laxisme destructeur de l'institution matrimoniale facilite à tel point le divorce que nos discussions sur les « clauses d'exception » en prennent l'air comique, celles d'appartenir à un autre monde, révolu depuis tant de lustres... A nos yeux, le laxisme procède d'abord de l'exaltation du sentiment (des derniers avatars du processus que décrivait Denis de Rougemont dans *l'Amour et l'Occident*), et de la revendication d'indépendance individuelle. Mais qu'il s'agisse de cynisme, d'hédonisme ou d'individualisme, il est clair que la théologie évangélique se veut critique d'une modernité ainsi connotée. Le recours aux Ecritures entre dans le programme « évangélique » très exactement résumé par Rm 12,2 : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (T.O.B.).

Dans les profondeurs

Avec ces derniers éclaircissements, notre sonde touche le niveau des « motifs fondamentaux* », pour reprendre la terminologie de Dooyeweerd. La théologie catholique ou indissolubiliste* du mariage et du divorce paraît gouvernée par le motif antinomique* Nature-Grâce* ; le sacrement du mariage illustre l'adage central selon lequel la Grâce ne détruit pas la Nature mais la surélève. Dans la mesure où la surélévation divinisante* procède continûment de l'Incarnation, le recours à l'Ecriture ne saurait sortir du giron traditionnel. La modernité est, elle, régie par le motif également antinomique* Nature-Liberté. On en voit l'effet sur les théologies modernistes* du mariage et du divorce, avec la

[20] Luz, *op. cit.*, p. 308, n. 51, le rappelle, avec référence à Athénagoras.

disjonction (qu'un évangélique récuse) entre l'institution légale, objective, et l'existence authentique du sujet, la liberté de l'amour.

C'est le motif *non antinomique** Création-Chute-Rédemption qui meut et dirige la pensée évangélique et son recours aux Ecritures : celui que notre Seigneur lui-même fait ressortir quand il formule explicitement sa doctrine sur le divorce, Mt 19,3-12.

Ḥokhma 60/1995, pp. 73-83

CHRISTOLOGIE ET JUSTIFICATION, OU BIEN LES ÉVANGÉLIQUES SONT-ILS TOUS ANABAPTISTES ?

par Neal BLOUGH
Directeur du Centre Mennonite d'Etudes et de Rencontre à Saint-Maurice (France) et professeur d'Histoire de l'Eglise à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine

Aborder la christologie anabaptiste du XVIᵉ s. n'est peut-être pas la manière la plus évidente de traiter de l'histoire et de l'actualité des courants évangéliques dans le protestantisme contemporain. Néanmoins, ceux qui connaissent quelque peu l'histoire de l'utilisation du terme « anabaptisme » savent que quelques-unes des « polémiques » contemporaines entre « protestants » et « évangéliques » remontent jusqu'à l'époque de la Réforme et aux reproches faits aux anabaptistes par les Réformateurs « officiels ».

Ces débats du XVIᵉ siècle ne nous ont pas entièrement quittés, du moins dans le monde francophone. Le terme « anabaptiste » continue d'être utilisé de façon polémique et globalisante, et c'est à partir de deux exemples récents que nous introduirons notre sujet.

Dans deux articles qui ont paru dans la revue *Catholicité évangélique*[1], Jean-Louis Leuba a posé la question : « Réforme ou anabaptisme ? » D'après le professeur Leuba, il existerait aujourd'hui un danger qui guette les Eglises issues de la Réforme, celui de l'anabaptisme. Dans les deux articles en question, le terme « anabaptisme » représente un phénomène global et devient synonyme de « théologie politique ». Cet anabaptisme représenterait la pensée de certains « protestants engagés » qui font preuve « soit de naïveté, soit de fanatisme[2]. »

L'une des erreurs de cette tendance « anabaptiste » qui menace le protestantisme actuel concerne la doctrine de la

---

[1] Jean-Louis Leuba, « Réforme ou anabaptisme ? » (I) *Catholicité évangélique*, n°14, avril 1987, pp. 3-12 et (II) n°19, juillet 1988, pp. 13-26

[2] Leuba (I), p. 11.

justification par la foi. Selon Leuba, « l'anabaptisme rejette cette doctrine classique de la Réforme et représente une dérive anthropocentrique par rapport à la position strictement théocentrique des Réformateurs[3] ». Dans l'anabaptisme, toujours selon Leuba, il y a « une interpénétration essentielle... entre la justification et la sanctification », une « intrication... de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification, de l'œuvre de Dieu et des œuvres humaines[4] ». Sur ce point précis de la justification, « l'on ne peut être fidèle à la fois à la Réforme et à l'Anabaptisme[5] ».

Si Leuba parle de théologie « politique » sans viser les « évangéliques » en tant que tels, tel n'est pas le cas de Jean-Denis Kraege, qui, dans sa *Lettre ouverte aux évangéliques*[6], reprend les termes classiques de cette polémique pour les appliquer aux courants évangéliques contemporains : « Au XVIe siècle, certains d'entre vous auraient été classés dans l'aile radicale du protestantisme. On vous aurait alors qualifiés d'enthousiastes, d'illuministes et de *Schwärmer*[7]. »

Même si Kraege est conscient des travaux historiques sur le sujet, il aurait néanmoins envie de dire qu'*évangélique* signifie *anabaptiste*. « Vous avez certes en commun de tous être des anabaptistes. J'utiliserais bien cette appellation, si elle ne renvoyait pas à des groupes très précis de la Réforme radicale au XVIe siècle. Vous reprenez pourtant aux mouvements anabaptistes du XVIe siècle la plupart de leurs tendances profondes. Dommage qu'on ne puisse pas vous baptiser de ce patronyme[8] ! »

D'une manière qui rappelle les propos de Leuba, Kraege repose la question de la justification, de la relation entre foi et œuvres : « [...] Vous qui proclamez haut et fort la gratuité du salut offert en Jésus-Christ, vous mettez, et cela en parfaite contradiction avec cette affirmation, une condition à l'obtention de ce salut : la foi devient alors un mérite[9]. »

La question est bien posée et comme nous l'avons suggéré, il s'agit d'un débat qui remonte au XVIe siècle. Nous proposons d'aborder notre sujet en deux temps différents : une première partie plus historique pour chercher à clarifier ce qu'est l'anabaptisme, la Réforme radicale et la Réforme elle-même, et une deuxième

---

[3] Leuba (II), p. 13.

[4] Leuba (II), p. 24.

[5] Leuba (II), p. 21

[6] Jean-Denis Kraege, *Les pièges de la foi : lettre ouverte aux « évangéliques »*, Genève, Labor et Fides, 1993.

[7] *Ibid.*, p. 15.

[8] *Ibid.*, p. 16.

[9] *Ibid.*, p. 26.

partie plus théologique pour montrer combien cette question de la justification par la foi est liée à la christologie.

I. La Réforme radicale ou la Réforme multiforme ?

Ce que certains historiens appellent la « Réforme radicale[10] » fait référence à la dissidence qui s'est manifestée dans les premières années de la Réforme. A cet égard on pense à Carlstadt, à Müntzer, à la révolte de paysans, aux anabaptistes zurichois, à Schwenckfeld, au « royaume » de Münster, à Menno Simons, à Servet et à tant d'autres. Il s'agit d'hommes et de mouvements qui cheminent d'abord avec Luther ou Zwingli, qui voudraient participer aux changements proposés, mais qui, après un certain temps, ne sont plus d'accord. Ces désaccords aboutissent à la rupture, à la violence, à la mise à mort.

Très rapidement, des côtés catholique et protestant, on cherche à expliquer cette dissidence pour mieux s'en débarrasser. Du point de vue catholique, on prétend que c'est tout simplement Luther qui est le premier des dissidents. Sa première démarche de rupture ne peut qu'engendrer d'autres séparations, car une fois l'autorité de l'institution romaine bafouée, il ne reste que l'anarchie des interprétations bibliques personnelles. Dans cette optique, Luther est le « père » de Thomas Müntzer, des « anabaptistes » et des « enthousiastes ». Dix ans après la défaite des paysans en 1525, le mouvement essaie de percer encore une fois à Münster en Westphalie. C'est seulement après la défaite de ces « illuminés » que le mouvement deviendra sage (Menno Simons). Mais pour Rome, cette dissidence représente l'essence même de la Réforme.

Evidemment, Luther et les autres ne restent pas indifférents devant de telles accusations. Pour se défendre contre les accusations de Rome, il fallait bien se démarquer de ces « illuminés ». Dans la perspective protestante, la dissidence commence avec Carlstadt et Müntzer. Tout ce qui en résulte, on l'appelle « anabaptisme », et on s'en méfie comme de la peste.

Ces deux perspectives catholique et protestante se ressemblent à plusieurs égards. D'abord, dans les deux cas, la dissidence est conçue comme un phénomène global et homogène que l'on nomme souvent « anabaptisme ». Ensuite, cet anabaptisme global est considéré comme négatif voire diabolique.

---

10 Pour un regard encore plus détaillé sur la « Réforme radicale », voir N. Blough (éd.), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris, Desclée, 1992. Dans notre introduction à cet ouvrage (pp. 11-21), il est question de l'histoire de l'interprétation du phénomène.

Il a fallu des siècles pour que les choses évoluent à cet égard. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'on commencera à voir les choses autrement. Les travaux de Ernst Tröltsch y sont pour beaucoup[11]. Tröltsch a permis deux changements importants. D'abord, il devient clair qu'on ne peut pas mettre tous les dissidents dans le même sac. Il n'y a pas un phénomène global qu'on peut appeler « anabaptisme », mais des théologies et des mouvements très divers. A la suite de Tröltsch, l'historien américain Georges Williams arrive à distinguer trois catégories de dissidents (anabaptistes, spiritualistes et rationalistes) avec des sous-groupes pour chaque catégorie[12]. Ensuite, pour Tröltsch, mais aussi pour d'autres comme Max Weber[13], au contraire des « vieux protestants » (Luther et Calvin) qui restent captifs de la mentalité médiévale, les dissidents sont considérés comme ayant contribué positivement à la naissance du monde moderne.

Toute cette discussion a des implications intéressantes pour le sujet que nous abordons. Aujourd'hui les historiens sont plus ou moins d'accord pour dire qu'il ne faut pas ranger tous les dissidents sous un même nom. On ne peut donc pas utiliser le terme « anabaptisme » comme synonyme de toute dissidence. Mais à partir de là, les avis divergent. Certains, comme Roland Bainton ou George Williams, continuent à percevoir une unité entre les dissidents et parlent soit de « l'aile gauche de la Réforme[14] » soit de la « Réforme radicale ». D'autres ne voient que diversité, la seule chose qui unirait ces hommes et ces mouvements étant leur opposition aux Réformateurs[15].

Mais alors se pose une question fondamentale : qu'est-ce qu'un protestant ou bien qu'est-ce que la Réforme ? Ces mouvements dissidents font-ils partie intégrante de la Réforme ou ne sont-ils qu'une aberration historique et théologique, ce qui permettrait de distinguer entre « protestants historiques », « Eglises

---

[11] Voir Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Trœltsch*, Paris, Cerf, 1980. Voir aussi la contribution de Frédéric de Coninck dans ce numéro, pp. 35-58.

[12] Voir George Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962 (troisième édition : Sixteenth Century Essays and Studies, vol. XV, 1992)

[13] Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

[14] Roland H. Bainton, « The Left Wing of the Reformation », *The Journal of Religion*, 1960, pp. 124-134.

[15] Voir par exemple Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen, 1962 ; Richard Stauffer, « « L'aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale » : analyse et critique d'un concept à la mode », *Ḥokhma* 3/1976, pp. 1-10.

issues de la Réforme » et les autres, c'est-à-dire anabaptistes ou évangéliques ?

Ce n'est pas le lieu ici de reproduire en détail ce que nous avons fait ailleurs[16], mais quelques remarques s'imposent. On ne peut pas le nier : une étude sérieuse de la théologie (et plus particulièrement de la christologie) de ces mouvements dissidents du XVIe siècle démontre une *diversité étonnante*. Le Christ mystique et militant de Thomas Müntzer mène tout droit à la révolte des paysans, tandis que pour les anabaptistes suisses, la non-violence est la conclusion la plus évidente à tirer de leur vision de Jésus. L'aile spiritualiste de la Réforme radicale (Hans Denck, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld) conçoit un Christ surtout intérieur et céleste, Christ qui appelle ses disciples loin des institutions et des cérémonies extérieures et visibles. Melchior Hoffman, lui, conçoit un Christ presque « monophysite » qui dans un cas aboutit au royaume de Münster, et dans l'autre, à l'anabaptisme pacifique et discipliné de Menno Simons.

Dans cette perspective, on est fortement tenté de se rallier à la thèse « diversité totale » selon laquelle il n'y a pas de « Réforme radicale » mais seulement des mouvements disparates et hétérogènes. Cependant, c'est une version modifiée de la thèse « catholique » qui tente l'auteur de ces lignes. Autrement dit, malgré la diversité qui caractérise la pensée des dissidents du XVIe siècle, il est possible de décrire cette dissidence comme un phénomène foncièrement protestant et de considérer les dissidents comme faisant partie intégrante de ce que nous appelons la Réforme[17].

Toutes les théologies des dissidents du XVIe siècle ne peuvent se comprendre qu'à partir de deux notions-clés des Réformateurs : *sola scriptura** et *sola fide**. Sur ces deux points anabaptistes et spiritualistes suivent les Réformateurs dans leur rupture avec l'Eglise romaine.

« Le retour aux sources des humanistes, repris à sa manière par Luther, signifie que l'Ecriture devient source et norme de la foi, c'est elle qui juge la tradition et non le contraire. La justification par la foi est une critique radicale de l'institution médiatrice qu'était devenue, aux yeux des réformateurs, l'Eglise romaine. La médiation entre Dieu et l'homme s'opère par le Christ et s'approprie par la foi. Aucune instance humaine ne peut prétendre avoir cette

---

16 Surtout dans la conclusion de *Jésus-Christ aux marges de la Réforme* (pp. 199-209).

17 Et dans une telle perspective, les discussions entre « protestants » et « évangéliques » ne sont pas une polémique entre « Eglises issues de la Réforme » et « anabaptistes », mais entre des branches diverses qui ont toutes leur origine au XVIe siècle.

médiation entre ses mains. Ceux deux principes de base portent en eux une critique fondamentale de l'ecclésiologie romaine et nous les retrouvons dans les christologies dissidentes[18]. »

Ces deux principes permettent, du moins en partie, d'expliquer la diversité de la dissidence et par voie de conséquence du protestantisme même. Au début du XVIe siècle il existe un grand désir de changement, partagé par presque tout le monde. Des mouvements divers verront le jour, se réclamant la plupart du temps du *sola scriptura** et du *sola fide**. Avec le temps, certains de ces mouvements deviendront *officiels*, s'institutionnaliseront, à Wittenberg, à Zurich, à Strasbourg, à Lausanne, à Genève…

Mais un retour à l'Ecriture ne résout pas les problèmes herméneutiques*. La lecture de Luther n'est pas celle de Zwingli, n'est pas celle de Carlstadt, n'est pas celle de Müntzer ni des paysans[19]… Une fois qu'il n'y a plus de magistère*, qui décide qui a raison ? Alors, au XVIe siècle, deviendront théologies « protestantes » officielles celles qui trouvent un soutien politique.

Et c'est à ce moment précis que certains Réformateurs (faut-il les appeler « radicaux » ?) trouvent que la « politisation » de la Réforme ne correspond pas à ce qu'ils découvrent dans l'Ecriture. Pour eux, c'est justement cette « synthèse constantinienne » qu'il faudrait réformer. La plupart des dissidents prône, en effet, une Eglise *séparée* de l'Etat, une Eglise qui n'impose pas la foi à toute une population, mais qui la propose à ceux qui voudraient y répondre.

Et cette vision d'une Eglise *non constantinienne* issue d'une *lecture biblique dissidente*, partage le principe de *sola fide**. Tous les dissidents le pensaient et le disaient : le chrétien est sauvé par la foi et non par les œuvres. C'est le Christ qui est médiateur et non l'Eglise, c'est par la foi que le croyant s'approprie la médiation opérée par la croix de Jésus[20].

Au XVIe siècle, c'était en grande partie le pouvoir civil qui déterminait ce qu'était protestantisme « officiel » et ce qui ne l'était pas. Aujourd'hui, il y a de moins en moins d'Eglises « officielles », et quand il en reste (comme en Suisse par exemple), ce fait suffit-

---

[18] *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, p. 202.

[19] « …chacun, quand le moine parlait, percevait un son différent. Chacun derrière ses actes, mettait ses désirs. Et pour une heure, Luther les satisfaisait tous… Illusion d'une heure et qui ne pouvait durer. » Lucien Febre, *Un destin Martin Luther*, Paris, P.U.F., p. 120.

[20] Encore une fois, ici n'est pas le lieu pour démontrer ce qui l'a déjà été ailleurs. Il suffit de connaître les écrits des dissidents (anabaptistes, spiritualistes, etc.) pour constater leur attachement au principe de la justification par la foi.

il pour prétendre que les uns sont protestants « historiques » et les autres ne le sont pas ? S'il existe quelque chose qu'on peut appeler « protestantisme », ne s'agit-il pas des Eglises qui se réclament des principes de la Réforme (*sola scriptura**, *sola fide**, etc.) et qui restent en dialogue les unes avec les autres ? La vision que nous proposons permet d'inclure la dissidence au sein de la Réforme et de ne pas la rejeter en dehors. Ainsi, les discussions menées dans ces articles font bien partie de ce qu'on peut appeler un « œcuménisme intraprotestant ».

II. Christologie et justification par la foi

Comme les écrits de Leuba et Kraege le montrent, l'une des différences entre « protestants » et « anabaptistes » tourne autour de la compréhension de la justification par la foi. Déjà, pour Luther, l'anabaptisme, c'était le retour au salut par les œuvres. Leuba reprend directement cette polémique : « [...] pour la Réforme, l'homme se convertit à Dieu parce que, par la foi, il s'est su aimé avant d'être converti... pour l'Anabaptisme, il est aimé de Dieu dans la mesure où il a accepté d'être converti[21]. »

Dans notre première partie, nous avons cherché à montrer que les dissidents tenaient beaucoup à la notion du *sola fide**, à la justification par la foi. Si c'est le cas, pourquoi cette polémique dure-t-elle depuis si longtemps ?

Si nous retournons aux textes dissidents du XVIe siècle, nous trouvons une critique de la doctrine luthérienne de la justification. Pour beaucoup d'anabaptistes et de spiritualistes, Luther et Zwingli avaient bien commencé, mais se sont arrêtés à mi-chemin. Assez souvent, les dissidents ont été des « déçus ». Pour eux, la Réforme n'avait pas « porté des fruits », surtout dans le domaine de la vie et de l'éthique. Cette critique se constate par exemple dans le texte suivante, datant de 1527, de Hans Hut, anabaptiste allemand : « Je conseille à tout homme pieux qui cherche et aime la vérité de se méfier avec diligence de tous les scribes débauchés, ambitieux et hypocrites. Ils prêchent pour l'argent. Ils ne pensent pas à vous, mais à leur ventre, car on ne voit chez eux que ce qu'on voit chez tous les autres hommes de ce monde et celui qui se confie en eux sera trompé. On n'entend rien d'autre dans leur doctrine que « Croyez » et ça ne va pas plus loin... Oh qu'il trompent déplorablement le monde entier sous le prétexte de l'Ecriture sainte avec leur foi fausse et inventée qui ne produit aucune amélioration[22]. »

---

21 Leuba (II), p. 21

La théologie anabaptiste du XVIe qui s'élabore à partir de cette critique de Luther mettra l'accent sur la *Nachfolge Christi*[23], sur l'appel du Christ à le suivre, sur une vie basée sur le Sermon sur la montagne. Pour les Réformateurs, cet accent sur la vie et sur l'éthique constitue un retour au salut par les œuvres. Pour Luther, la doctrine doit avoir priorité sur la vie. Pour les anabaptistes, ce n'est pas que la vie a priorité sur la doctrine, car il s'agit de la vie du chrétien déjà justifié par la foi. Il n'y a pas le désir d'escamoter une justification objective. La vie de disciple ne vient qu'après, c'est une réponse à la grâce, ce n'est pas un préalable.

En fait, il nous semble que la justification se comprend autrement selon l'optique ecclésiologique choisie. Pour l'anabaptisme (et c'est ce que Kraege reproche aux « évangéliques »), la justification par la foi signifie que le croyant répond, de manière consciente, par la foi, à l'offre de la grâce. D'où le baptême des adultes et une Eglise de professants. Pour Luther, la justification par la foi se concrétise dans la grâce prévenante offerte dans le baptême au nourrisson qui n'a pas encore la foi. Cette différence ecclésiologique reste source de polémique et d'accusations : « secte », « séparatistes », « puristes » disent les uns ; « vous imposez la foi », « vous violez les consciences », « vous continuez dans la voie constantinienne », répondent les autres.

Dans le climat tendu et polémique du XVIe siècle, il n'était pas possible d'aborder ces débats de manière constructive. Comme nous l'avons déjà vu, pour les Réformateurs, les anabaptistes furent des exaltés qui rejetaient toute autorité humaine et qui méritaient la peine de mort qu'on leur infligeait. Pour les anabaptistes, Luther et Zwingli avaient tout simplement trahi la Réforme et l'Ecriture, créant de nouvelles Eglises *constantiniennes* s'appuyant sur le pouvoir civil.

Entre temps les choses ont évolué. Pendant les années 1981-84 s'est déroulée une série d'entretiens entre les Eglises luthériennes et mennonites de France. L'une des conclusions de ces discussions concernait la justification par la foi. Dans le compte-rendu, on peut lire les lignes suivantes : « Nous affirmons ensemble que le salut est exclusivement don et œuvre de Dieu. Il ne se réalise cependant pas en dehors de l'homme... » « Le réexamen de la théologie luthérienne concernant la question de la foi et des

---

22 H. Hut, « Von dem Geheimnis der Taufe », in H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, pp. 80-81, traduit en français dans N. Blough, *Christologie anabaptiste : Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 86-87. La polémique « anti-luthérienne » des anabaptistes est traitée dans les pp. 85-97 de ce dernier ouvrage.

23 C'est-à-dire « la suivance du Christ » (ndlr).

œuvres montre qu'il n'y a plus de différence entre les conceptions luthérienne et mennonite : « Nous recevons le salut sans les œuvres, mais l'absence d'œuvres révèle l'absence de la foi. »[24] »

On pourrait ainsi penser qu'il n'y a plus de discussion, plus de différence, mais ce n'est pas tout à fait vrai. Les articles du professeur Leuba posent des questions importantes et intéressantes : « Pour les Réformateurs, l'appel de Dieu est un « absolu » et la réponse de l'homme un « relatif ». Pour les Anabaptistes, il y a complémentarité entre l'appel de Dieu et la réponse de l'homme. [...] Pour la Réforme, la réponse de l'homme n'ajoute rien à l'appel de Dieu. Pour l'Anabaptisme, la réponse de l'homme est le complément indispensable de l'appel de Dieu[25]. » Nous sommes plutôt d'accord avec la description de Leuba, même s'il exagère dans les deux sens. Nous penchons pour la position « anabaptiste » telle qu'elle est décrite sans penser pour autant retomber dans un salut par les œuvres.

A notre avis, la question est christologique et concerne la signification de l'incarnation. La question peut être posée de la manière suivante : l'importance de l'incarnation se trouve-t-elle seulement dans le sacrifice de la croix et dans l'accomplissement du salut (et donc dans la justification gratuite du croyant) ? Ou bien, l'incarnation possède-t-elle aussi une signification éthique, sans rien ôter de l'œuvre de la justification ? Si nous affirmons la doctrine des deux natures (humaine et divine) du Christ, il nous est difficile d'écarter une signification normative aux enseignements et aux actes de Jésus[26].

Il s'agit donc de bien articuler la relation entre le « Jésus donné pour nous » (de Luther) et le Jésus qui se pose en modèle, qui enseigne le Sermon sur la montagne. Pour Luther et pour beaucoup de « protestants »[27] depuis, c'est le « Jésus donné pour nous » qui prime.

Il nous semble que l'articulation entre ces deux visions du Christ s'opère par la croix. Car il y a une relation entre le Christ sur la croix manifestant le don gratuit de l'amour de Dieu et le Jésus qui dit « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix » (Mt 16,24). La croix n'est pas un événement sotériologique complètement isolé de la manière dont

---

24 « Les entretiens luthéro-mennonites, 1981-1984 », *Les cahiers de Christ Seul*, n° 16, juillet 1984, pp. 35-36.

25 Leuba (II), pp. 19-20.

26 Voir John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom : Social Ethics as Gospel*, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 8-9.

27 Mais c'est aussi le cas de beaucoup d'évangéliques qui ne s'intéressent pas à l'enseignement éthique de Jésus et du Nouveau Testament.

l'homme Jésus a vécu et enseigné. Elle est aussi l'aboutissement de la manière de vivre et de l'enseignement du Christ, elle est un choix de vie opéré en connaissance de cause. Choix de vie de Jésus proposé ensuite à ses disciples.

Il y a donc une relation étroite entre la foi et l'éthique et cette relation se trouve résumée dans la croix. Celle-ci est à la fois l'événement sotériologique « une fois pour toutes » ainsi que l'objet et le contenu de l'enseignement du Christ (et des apôtres)[28].

On ne peut pas si facilement séparer doctrine et vie, comme le voudraient Luther et beaucoup plus récemment Leuba. Dans cette perspective, la doctrine doit être pure tandis que la vie est ambiguë. L'implication, c'est que la théologie de la Réforme commence par la doctrine tandis que l'anabaptisme ne serait qu'une théologie de vie ou d'expérience et donc anthropocentrique.

Mais peut-on aussi facilement séparer doctrine et vie ? Notre compréhension de Dieu, notre théologie, nos sacrements, seraient-ils moins marqués par le péché que le reste de notre vie ? La position anabaptiste n'est pas celle qui affirme la priorité de la vie sur la doctrine, mais celle qui pense qu'une doctrine saine aboutit à une vie changée[29]. On connaît l'arbre par ses fruits. Evidemment l'arbre précède, il est fondamental, comme la doctrine si on veut, mais « un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits » (Mt 7,18). « Il ne suffit pas de me dire : Seigneur, Seigneur ! pour entrer dans le Royaume des cieux : il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21).

Cherchons à répondre à une dernière objection de Leuba : « L'Evangile ne saurait donc être prêché comme une exigence, comme un commandement, comme une loi... Comment demander à quelqu'un qui n'a pas encore la foi d'accomplir les œuvres de la foi[30] ? »

Bonne question. Notre réponse consiste à en poser une autre. Comment comprendre le résumé de la prédication de Jésus tel qu'il nous est présenté dans les Evangiles : « Le temps est accompli, et le Royaume de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Evangile » (Mc 1,14) ? Il y a ici en même temps la grâce, une bonne nouvelle, et une invitation à la conversion et à changer de vie. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'appel à la conversion précède l'appel à la foi (du moins il y a les deux choses en même temps). Nous sommes d'accord ; la grâce prime, mais

---

[28] Voir John H. Yoder, *Jésus et le politique*, Lausanne, P.B.U., 1984.

[29] Il ne s'agit pas de perfectionnisme.

[30] Leuba (II), p. 23.

elle s'accompagne d'un appel, appel à la conversion, appel à suivre le Christ, appel à prendre sa croix, appel à aimer, même ses ennemis.

Il s'agit de concilier la doctrine de la justification et une éthique de la *Nachfolge Christi*. Sans la grâce, l'éthique devient une prison intolérable. Sans l'appel à suivre le Christ, la grâce devient une « grâce à bon marché ». Le Christ qui sauve, c'est en même dans le Christ que nous suivons.

Ḥokhma 60/1995, pp. 85-98

L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE ET PERSONNELLE DE LA CONVERSION

par Bernard BOLAY
professeur à l'Institut Biblique Emmaüs, Saint-Légier

Introduction sous forme de témoignage

Second enfant de deux ans le cadet, je suis né dans une famille protestante aux origines religieuses plurielles. Mes grands parents paternels étaient darbystes et mon grand-père avait fait construire sur sa propriété le local de réunion de l'assemblée du lieu. Ma grand-mère maternelle avait été élevée chez les « dissidents », appellation autrefois courante pour désigner les Assemblées Evangéliques, puis avait épousé un membre de l'Eglise réformée zurichoise, plus tard conseiller de paroisse de l'Eglise française de Saint-Gall. Mon père et ma mère ont tous les deux été conseillers de paroisse de l'Eglise évangélique réformée vaudoise, le premier dans une paroisse de Lausanne, la seconde dans une paroisse de la campagne vaudoise au-dessus de Morges. Je garde de nombreux et heureux souvenirs de l'école du dimanche et je sais avoir assisté régulièrement, au seuil de l'adolescence, au culte de la paroisse avec un plaisir certain. En famille pourtant, il était rarement question de la foi et de ses implications dans la vie personnelle ou intime. Nous allions ensemble en famille à l'Eglise sans vraiment échanger nos impressions, convictions ou doutes, nous soumettant de manière atavique à la prude réserve vaudoise en matière de foi et de sentiment qui préserve l'homme des épanchements émotionnels.

Aussi la rencontre, alors que j'approchais de mes quinze ans, d'un camarade de classe qui parlait librement de sa découverte de Jésus-Christ, sans honte et sans vantardise, a-t-elle provoqué en moi un bouleversement profond dont je vis encore aujourd'hui les conséquences. Ce qui m'avait frappé alors ne tenait pas tant de la rigueur logique du discours ou de la force de l'argumentation, que de la puissante conviction, que son comportement authentifiait, et qui me laissait percevoir qu'au-delà du témoignage parlé résidait

une réalité concordante à laquelle je n'avais pas accès. Ce soir de camp de ski, alors que la discussion se prolongeait, je pris conscience d'un vide intérieur d'une ampleur jusqu'ici insoupçonnée et fus saisi d'une immense jalousie. Ce dont ce camarade rendait compte avec tant d'aisance et de joie, je le voulus pour moi. Les jours qui suivirent furent marqués par une lutte douloureuse, le doute se mêlant à la certitude naissante, l'angoisse d'une séparation à la joie d'une appartenance nouvelle. Ce n'est qu'au terme de quelques semaines troublées que je prenais la décision de suivre volontairement et consciemment ce Jésus qui avait changé la vie de mon ami. Ce jour-là j'entrai dans une démarche de vie et de foi dont aujourd'hui je ne me repens pas. Mais, dans la joie qui fut la mienne pendant plusieurs semaines, j'étais loin d'imaginer le parcours que depuis j'ai suivi, loin d'imaginer les démentis que la confrontation avec la réalité allait apporter à mes croyances adolescentes, loin d'imaginer encore la grandeur et la richesse de grâce du Dieu auquel j'avais confié ma vie. Si les intuitions premières se sont pour moi vérifiées – présence invisible et pourtant certaine du Dieu vivant, action souveraine, souterraine et mystérieuse de l'Esprit Saint au cœur du croyant, amitié indéfectible du Christ – il n'en a pas été de même des convictions adventices*, pour ne pas dire parasitaires, qui encombrèrent ma vie de jeune converti. Non, malgré mes espérances irrationnelles, ma vie n'avait pas été changée avec la radicalité attendue, il me fallait encore faire face aux problèmes du présent, apprivoiser la banalité du quotidien, en découdre avec la complexité de ma personne. Ces premières désillusions, loin de provoquer le désenchantement nécessaire et le salutaire face-à-face avec le réel, stimulèrent en moi le besoin d'expériences nouvelles, plus fortes, dépassant l'expérience première et initiale. La présence en moi d'un reste récalcitrant à la présence de Dieu ne pouvait être compris de l'adolescent que j'étais, que comme le signe d'une expérience incomplète ou défaillante. Cette incomplétude originelle, d'autres expériences spirituelles devaient la combler et l'excéder. Inutile d'insister sur le fait que les expériences nouvelles et prometteuses n'ont tenu leur engagement que le temps de l'émerveillement. Au-delà, il aurait toujours été possible de s'aveugler, mais non plus de manière innocente. Inutile de souligner que la déception porte en elle les germes et la tentation du rejet pur et simple de l'expérience spirituelle, de sa signification profonde et du mouvement qu'elle a amorcé. Il a fallu des événements douloureux sur lesquels je n'entends pas maintenant revenir, et l'aide venue d'une part d'un travail théologique, d'autre part de l'amitié fraternelle et de l'amour de mon épouse et de

plusieurs aînés, pour que je sois capable aujourd'hui d'accueillir les expériences vécues dans leurs apports et leur limites.

Plan et définition

Je tenterai donc, dans l'exposé qui suit, premièrement de valoriser l'expérience, composante incontournable de la condition humaine et pôle identitaire de la mouvance évangélique, et deuxièmement d'en reconnaître quelques frontières au-delà desquelles l'expérience est dérive.

Il est temps de donner ici une définition sommaire du mot expérience : il désigne ce que la personne éprouve en elle-même (sentiments, sensations, émotions) et perçoit intuitivement et immédiatement et par quoi elle se sent en relation avec Dieu. Dans l'expérience spirituelle chrétienne celui qui perçoit se perçoit comme perçu par un autre, dans un acte de communion. Il se voit dans et avec le regard de l'Autre. Cette conception de l'expérience met certes l'accent sur ce qui est vécu, plus dans l'instant que dans le temps qui se déroule. Mais il est nécessaire d'apporter les deux correctifs suivants : 1. le caractère ponctuel de l'expérience n'interdit pas sa répétition ou son prolongement, et ne dit rien des effets ou conséquences durables de l'expérience ; 2. l'accent que les évangéliques placent sur la conversion ou l'effusion de l'Esprit ne doit pas faire accroire qu'ils limitent les expériences spirituelles à celles-ci. De fait, ils encouragent à vivre et à expérimenter la présence de Dieu journellement. Simplement, la conversion, aux origines de la relation à Dieu, est-elle paradigmatique de toute expérience.

Les précisions « personnelle » et « spirituelle » qui qualifient l'expérience s'éclaireront en cours d'exposé.

La diversité de la mouvance évangélique, comme de la compréhension de l'expérience spirituelle, oblige à la caricature et empêche un regard juste et équilibré. A vouloir se regarder soi-même, on se trouve souvent à la limite du dénigrement flagellant et de la complaisance suffisante. J'essaierai cependant d'éviter l'un et l'autre. Si d'aventure, tel accent vous semble mal placé, pour ne pas dire déplacé, mettez-le non sur le compte de la mouvance évangélique elle-même, mais sur l'interprétation que j'en ai et que j'en donne. J'ai d'autre part bien conscience de mes limites, tant sur le plan de l'analyse que de l'usage de concept.

Ce n'est pas sans intention et arrière-pensée que j'ai introduit cet exposé par un témoignage, le mode de communication propre à rendre compte de l'expérience et encouragé dans la plupart des Eglises évangéliques, sous forme orale ou écrite. Le témoignage a en sa faveur la forme même d'une partie du texte biblique fait de récits qui invitent le lecteur à prendre au sérieux des histoires concrètes d'hommes et de femmes que traverse et transforme la présence de Dieu. C'est d'ailleurs souvent le témoignage comme mode d'expression, aux côtés de la prière spontanée ou libre, qui frappe le visiteur occasionnel d'une communauté évangélique. « Rendre témoignage », « donner son témoignage », « partager une expérience » sont des expressions couramment employées dans la mouvance évangélique. Elles témoignent à leur tour de la centralité des convictions suivantes : 1. Dieu agit dans l'histoire, non seulement dans l'histoire unique, décisive et définitive de Jésus Christ, mais aussi dans les histoires individuelles et particulières des croyants par l'action de l'Esprit Saint ; 2. Dieu se révèle à l'être humain tout entier, corps et âme ; 3. la rencontre de Dieu conduit à l'expérience sensible, spirituelle et intellectuelle de la présence de Dieu. Cette expérience emprunte à tous les registres de notre humanité, de la jubilation intellectuelle à l'émotion profonde proche de la sensation physique ; 4. l'accueil sans *a priori* négatif du surnaturel et du spirituel dans la reconnaissance des miracles du passé et du présent.

Ainsi, à côté, mais non marginalement, des autres traits distinctifs de l'évangélisme, on trouve l'insistance caractéristique mise sur l'expérience personnelle et spirituelle d'appropriation subjective des vérités bibliques, en particulier et autrement dit sur l'expérience de la conversion et du salut.

Je cite rapidement et pour mémoire les grands axes de l'identité évangélique en dehors de l'expérience spirituelle déjà mentionnée :

1. *le rapport à Dieu* libre de tout intermédiaire, dans le dialogue, basé sur la certitude que Dieu se rend présent au cœur du croyant.

2. *Le rapport décisif à l'Ecriture* ou le biblicisme évangélique qui prolonge le *sola scriptura** des Réformateurs, avec le souci, face au modernisme*, de défendre et d'illustrer l'autorité et la véracité des Ecritures canoniques.

3. *Le rapport à l'homme et au monde* marqué par la sévérité du diagnostic et par la rupture.

4. *Le souci missionnaire et l'évangélisation, et l'accent mis sur la pratique des œuvres bonnes en accord avec l'éthique révélée.*

5. *La force de l'esprit communautaire* et le caractère confessant des Eglises évangéliques[1].

Fondements théologiques et historiques

Ainsi les Evangéliques mettent l'accent sur la conversion et le salut. En cela ils ne sont pas originaux et ne se démarquent pas des Eglises dites « grandes » ou « historiques ». Elles aussi appellent l'homme à la conversion et au salut. Ce qui distingue la pensée et la pratique évangéliques, c'est la compréhension de la conversion et du salut en termes d'expérience personnelle, unique et initiale, sans la médiation des sacrements. Justification, pardon, assurance du salut sont compris comme des éléments de l'expérience personnelle et non pas seulement comme des concepts théologiques. Ils ont pour le croyant une pertinence existentielle.

A l'origine de la conviction évangélique, il y a d'abord et surtout le témoignage de l'Ecriture qui présente des hommes et des femmes répondant à l'appel du Christ ou des apôtres à se convertir. Il y a ainsi, à titre d'exemple typique, l'expérience de Paul comprise comme normative et paradigmatique, non dans ses modalités extérieures, mais dans ses principes directeurs fondamentaux : sur la route qui conduit à Damas, Paul voit sa vie radicalement bouleversée au point d'emprunter un autre chemin, sa personne réorientée dans sa perception de Dieu, du monde et d'elle-même par l'intervention souveraine du Seigneur. Ce moment représente un tournant dans la vie de Saul de Tarse et se trouve à l'origine de sa compréhension chrétienne de l'alliance, de la grâce, de la justification, du peuple de Dieu, de l'espérance, de Dieu. A partir de cet événement, Paul n'a plus été le même, n'hésitant pas dès lors à parler d'un homme ancien et d'un homme nouveau, d'une créature ancienne et d'une créature nouvelle, dans la claire conscience que la rencontre du Christ non seulement lui avait ouvert de nouveaux horizons, mais surtout l'avait déplacé et décentré en l'insérant par grâce dans la suivance du crucifié-ressuscité. Dans ses écrits, par l'emploi de l'aoriste* pour parler de

---

1 Cf. Henri Blocher, conférences sur l'identité évangélique données à l'institut biblique Emmaüs le 15.2.1993. Vois aussi du même auteur « La théologie des chrétiens évangéliques » in *Unité des chrétiens* 55, VII/84, pp. 5-7. D'autres classifications ont été proposées, comme par exemple celle de D. W. Bebbington (*Evangelicalism in Modern Britain*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 3), citée par Tony Baker (« What is conversion ? » in *Churchman*, vol 105/1, 1991, p. 6), qui présente quatre marques distinctives : « conversionisme », activisme, biblicisme et « crucicentrisme ».

la foi ou du salut (temps ou aspect du verbe en grec signalant une action ayant eu lieu une fois dans le passé) et par l'usage de notations temporelles telles que « autrefois-maintenant », Paul introduit dans la pensée chrétienne la notion de rupture propre au mouvement de la conversion. C'est sur le fond de cette rupture, née de l'intervention divine, que Paul adresse ses exhortations parénétiques*. Celles-ci ne sont possibles que parce que dans l'histoire de ses lecteurs la révélation du Christ crée un *avant* et un *après* et que cet *après* reste à remplir et à accomplir.

A l'origine de leur conviction, je ne fais qu'une trop brève allusion à l'histoire, les évangéliques se trouvent de multiples ancêtres et parmi les plus prestigieux acteurs de l'histoire de l'Eglise dont ils lisent l'expérience à partir de leur grille interprétative : de saint Augustin à Luther, de Calvin à Wesley, Whitefield et Edwards, des piétistes allemands à Zinzendorf, des revivalistes anglo-saxons à Billy Graham. Les convictions évangéliques au sujet de la conversion ont certainement plusieurs origines historiques : 1. elles s'enracinent dans l'expérience que Luther fait de la justification ; 2. elles s'appuient sur les développements théologiques de Calvin qui radicalise la rupture et magnifie la grâce ; 3. elles prolongent les réactions anabaptistes, baptistes, puritaines ou piétistes face à la religiosité de compromission, en voie de sécularisation* ou de sclérose ; 4. elles s'approprient certaines orientations méthodistes dans l'évangélisation de masse et l'invitation à la décision ; 5. elles s'affirment avec les réveils du XIXe s., face au rationalisme positiviste mettant en danger les dogmes reconnus et spécifiques du christianisme.

Avec beaucoup d'autres développements du christianisme, les convictions et les pratiques évangéliques autour de l'expérience de la conversion ne sont pas indemnes des idées du temps, elles ont subi l'influence romantique, accueilli le volontarisme du tournant du siècle, hérité d'un certain existentialisme, et sont aujourd'hui sous le coup, quand ce n'est pas sous la coupe, de l'individualisme et de l'émotionnalisme ambiants, si vous me permettez ce néologisme. Il faudra revenir sur ces questions.

Définition néotestamentaire[2]

Osons une trop courte et succincte définition de la conversion. La conversion, « contrepartie consciente de la

---

[2] Je renvoie ici à mon mémoire de maîtrise, *Les critères d'authenticité de la conversion selon le Nouveau Testament*, soutenu en 1991 à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine et dont *Ḥokhma* a publié la dernière partie dans le numéro 55/1994, pp. 51-84.

régénération[3] », est le double mouvement par lequel le pécheur se tourne vers Dieu en se détournant du péché, double mouvement qui correspond approximativement à la repentance et à la foi. A l'origine de ce mouvement, l'écoute de la Parole de Dieu et l'action de l'Esprit Saint. Si la conversion est un événement que le sujet vit consciemment et volontairement, et dont il est l'auteur, elle n'en demeure pas moins une possibilité donnée par Dieu et concrétisée par l'action de l'Esprit. La conversion est un don de Dieu, l'ensemble du Nouveau Testament est unanime. La conversion est unique, personnelle et individuelle, universelle, au sens où Juifs et païens, sans distinction, sont appelés à faire partie du peuple de l'alliance ; elle opère une séparation entre les hommes et fait entrer le croyant dans une humanité nouvelle.

Ajoutons, et cela n'a souvent pas été dit, que, dans son essence, la conversion est une obéissance, et une obéissance éthique. L'éthique à laquelle la conversion donne accès est, en fonction même de la constitution de l'homme, une éthique de la relation, de la réponse et de la responsabilité. Le Nouveau Testament ne connaît pas de conversion en deux temps, une conversion d'abord religieuse puis éthique. Dans le même mouvement l'homme est tourné vers Dieu et vers le prochain.

Il faut encore préciser, et cela a son importance, que l'expérience néotestamentaire de la conversion n'est pas uniforme. La diversité des réactions favorables à l'Evangile et la variation des comportements des nouveaux croyants soulignent le caractère protéiforme de la conversion et met en évidence l'impossibilité d'une normalisation de l'expérience et le refus d'une telle standardisation par l'Eglise primitive qui justement fait le récit des premières conversions. La sobriété relative du Nouveau Testament quant aux modalités de l'expérience, en particulier quant aux émotions vécues, provient du fait que « son but n'est pas de nous dire ce que ressentent des hommes qui se sont tournés vers Dieu, pour que nous puissions par l'imagination nous mettre à leur place, mais de nous montrer comment Dieu les a réellement rencontrés

---

[3] Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, 3e fascicule, Fac Etude ; Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, 1983, p. 331 ; John Stott, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, traduit de l'anglais par Silvain Dupertuis, La Côte-aux-Fées, Groupes missionnaires, 1977, p. 154 : « Quelle est... la relation entre la conversion et la régénération, la nouvelle naissance ? Elles vont de pair et sont aussi inséparables que les deux faces d'une pièce de monnaie. » Et encore : « On ne peut expérimenter ni même envisager l'une sans l'autre. »

et les a mis en route sur son chemin.[4] » Les apôtres n'ont pas prêché une expérience de conversion ; ils ont appelé des hommes et des femmes à se tourner résolument vers le seul vrai Dieu, non en termes d'expériences, mais en termes de relations. Ce qu'ils ont cherché et espéré, c'est un *état de conversion* plutôt qu'une *expérience de conversion* particulière[5].

Précisons enfin : le Nouveau Testament ne désigne pas les croyants avec le terme de « convertis », comme s'il sanctionnait une expérience ou un événement passés. Ils parlent plutôt des croyants ou des frères, de ceux qui invoquent le Seigneur, de ceux qui ont cru et qui croient encore. L'accent porte d'une part sur les relations établies et nourries, d'autre part sur la situation présente. C'est dire que le Nouveau Testament a une vision dynamique de la vie chrétienne et invite celui qui expérimente la présence de Dieu à entrer dans une suivance ou un discipulat* et non à cultiver le souvenir de l'expérience passée.

Ainsi, l'accent mis sur l'expérience, comme événement qui atteint l'homme dans son intimité, ne doit pas oblitérer celui mis sur la liberté souveraine de l'Esprit Saint et sur la gratuité du salut. On a trop souvent fait le reproche aux évangéliques de faire du salut une œuvre et de la foi un acte volontariste pour ne pas mettre en évidence ce qu'une partie au moins du monde évangélique croit bon de maintenir haut et fort.

L'expérience spirituelle relève de la liberté de l'Esprit. Etant entendu que cette liberté ne saurait être enclose dans une expérience prédéfinie, ni s'opposer au témoignage de l'Ecriture. Autant l'œuvre du Christ est historique, autant l'expérience que l'on peut faire de Dieu est historique. L'expérience spirituelle se situe au carrefour entre l'œuvre objective du Christ et l'œuvre subjective de l'Esprit Saint, lorsque celui-ci applique au croyant les bénéfices de l'œuvre unique du Médiateur.

Prolongements et analyses théologiques et anthropologiques[6]

Parler de foi et de conversion en termes d'expérience, c'est indiquer que le croire implique plus que la seule perspective d'une

---

[4] James I. Packer, « Qu'est-ce que l'évangélisation ? Evangélisation et théologie », *Hokhma* 24/1983, p. 45. Cet art. est tiré de Harrie Mc Conn (Ed.), *Theological Perspectives on Church Growth*, Nutley, Prebyterian and Reformed Publishing Company, 1976, trad. fr. de Marc Gallopin.

[5] Cf. Packer, *op. cit.*, p. 46.

[6] Pour cette analyse, je m'appuie en partie sur la conférence d'Henri Blocher citée plus haut.

modification intellectuelle dans l'orientation de la vie ou d'une nouvelle compréhension de soi. Le croire implique la conviction qu'un changement de vie est possible par l'intervention libre et souveraine de Dieu dans la vie du croyant, sans nier ni imposer nécessairement les médiations employées pour rendre le changement possible. Au cœur, la conviction que Dieu inscrit « les marques de sa liberté dans la chair de notre histoire[7]. » Des marques qui ne doivent être ni provoquées, ni refusées.

Cette conviction évangélique me semble nettement polémique et me paraît répondre à plusieurs besoins de la personne humaine. Je vais tenter d'une part de préciser les fronts polémiques et d'autre part de dégager les fondements anthropologiques. Cette analyse, d'un non-spécialiste faut-il le préciser, apportera peut-être quelque éclairage sur le « succès » actuel de la mouvance évangélique.

Cette conviction s'oppose au ritualisme dépersonnalisant, opposition élevée sans toujours rendre justice à l'utilité du rite et du rituel[8]. Le croire, comme expérience d'appropriation personnelle de ce qui est proclamé, équivaut alors à s'extraire d'un formalisme conformiste et uniformisant, surtout lorsque la société valorise le consensus et l'unité formelle. La conviction évangélique peut aussi être comprise comme une réaction à la captation de l'expérience spirituelle par une élite capable de saisir les mystères du rituel ou les subtilités de la mystique. Cette réaction vise la démocratisation de l'expérience religieuse.

L'expérience spirituelle peut, encore, être comprise aujourd'hui comme une protestation contre la réification* de l'homme, contre sa réduction à un avoir sans l'être, contre une vision mécaniste et technicienne de la personne humaine.

De fait, l'expérience spirituelle se trouve être un lieu de formation identitaire. Pour moi, l'expérience de la conversion a été l'occasion de m'opposer à mes parents, parfois avec violence et critique, d'intégrer des valeurs – souvent les leurs – tout en me démarquant de leur protection et de leur pratique. Parce que la conversion touchait mon être dans son intimité la plus secrète, parce qu'avec elle j'atteignais le sens de ma vie, parce qu'en elle

---

[7] Henri Blocher, « Le match réveil-modernisme », *Le Christianisme au XXe siècle*, n° 46 (lundi 16 décembre 1985), p. 3.

[8] Une lecture attentive du Pentateuque apporte une vision positive du rituel que les évangéliques ont par trop négligée (pour une évaluation positive, voir par exemple Gordon J. Wenham, *Numbers*, Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester, IVP, 1981, pp. 25-39). Il est par ailleurs possible de penser les rites institués par le Christ, en tant que confessions publiques, comme des lieux privilégiés de l'expérience chrétienne.

Dieu se révélait à moi et me révélait à moi-même, la conversion participait d'un processus d'individuation*. L'expérience de la conversion personnalise au plus haut point lorsqu'elle est et parce qu'elle est rencontre du Créateur. Elle répond au besoin d'identité et de reconnaissance.

Cette conviction est *une protestation contre une institutionnalisation de la foi* qui prive le croyant d'une rencontre intime et personnelle de Dieu et ne garantit plus la liberté de l'Esprit, protestation présentée sans toujours rendre justice à la nécessité de l'institution. Généralement, les évangéliques se sont opposés et s'opposent encore au christianisme d'Etat qui, pour être reconnu, doit renoncer à une partie de ce qui fait la folie et la particularité du christianisme[9]. Par son caractère irréductible, l'expérience offre une plate-forme de résistance à la religion officielle, refusant de passer sous ses fourches caudines. L'expérience vive est le témoignage de la souveraineté du Dieu qu'on ne peut domestiquer et qui dans sa liberté intervient où et quand il le veut.

Cette conviction *s'élève contre une intellectualisation de la foi* qui métamorphose et réduit la rencontre et la communion à un seul jeu de langage, opposition élevée sans toujours rendre justice ni à la nécessaire présence de l'intelligence, à son rôle critique dans la recherche de la vérité et de la cohérence, ni aux jeux de langage possibles. Toujours par son caractère irréductible, l'expérience fournit un terrain de résistance à la subtilisation de la foi par le monde intellectuel. Parce qu'elle concerne l'homme tout entier, la conversion refuse de s'attacher ou de s'attaquer uniquement au pôle intellectuel de la personne humaine. Elle cherche ainsi à répondre aux besoins d'appartenance et de relation, aux besoins émotionnels et affectifs, aux besoins de sécurité et d'estime. C'est pourquoi elle peut s'exprimer parfois dans des formes et des expressions non conventionnelles.

Par sa présence et sa persistance, l'expérience offre sa résistance à l'interprétation unilatéralement symbolique des textes évangéliques, opposant le démenti d'une survivance considérée comme anachronique, illégitime et adventive*. Au risque de me répéter, je souligne que les évangéliques considèrent que l'expérience personnelle de la présence de Dieu et du salut n'est pas un surgeon, mais un élément essentiel de la foi chrétienne qui s'élève sur les racines principales du christianisme, c'est-à-dire sur

---

[9] Alexandre Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, Lausanne, Payot, 1928, pp. 295ss. : « Le christianisme n'a pu devenir religion d'Etat qu'à condition d'être sage, de n'être pas fou, c'est-à-dire de n'être pas ce qu'il est. »

l'intervention libre et souveraine de Dieu dans l'histoire des hommes par l'incarnation du Fils et le don de l'Esprit.

Les dérives

J'ai plaidé pour l'expérience. Je me dois aussi d'en reconnaître les frontières où les risques de glissement menacent. Faisons l'aveu que les évangéliques, souvent forts de leurs convictions et de leurs expériences, n'ont pas toujours osé la lucidité d'un regard critique sur leurs pratiques. La liste des dérives que je vais dresser n'est pas ordonnée de manière cohérente ou organique. Il n'y a pas nécessairement de lien d'une dérive à une autre. Et pour que toute ambiguïté soit levée, il convient de préciser qu'une dérive n'entraînant pas l'autre, on aurait tort de soupçonner quiconque, proche d'une dérive, d'être tenté par toutes les autres.

1. On observe dans notre société occidentale une tendance marquée à chercher l'émotion, le sentiment et la sensation. Parallèlement, on constate que la mouvance évangélique redécouvre la positivité des émotions par le biais d'une compréhension renouvelée de la pensée biblique sur l'homme. Sans mépriser ni idolâtrer le corps, l'anthropologie biblique reconnaît à l'émotion sa pertinence. Cela étant dit, l'importance prise par l'émotion dans la pensée et dans la pratique d'une partie du monde évangélique suggère que le modèle contemporain y joue de son influence. Le « succès » de la mouvance évangélique pourrait faire fond sur un accord tacite, à mon sens illégitime, entre la tendance contemporaine à l'émotion et le renouveau de la pensée évangélique au sujet de l'anthropologie. Le malentendu persistant, les conséquences se révéleront graves sinon dramatiques[10]. Ainsi, même dans les milieux évangéliques, il arrive que la question ne soit plus « Est-ce vrai ? », mais « Est-ce que ça marche ? », « Est-ce que ça émeut ? », l'Eglise se voyant contrainte d'abdiquer la vérité au profit de la sincérité et de l'authenticité

---

[10] Sans entrer dans une évaluation de la dite « Bénédiction de Toronto », on peut constater que ce mouvement répond à la demande contemporaine d'une émotion forte et d'une appréhension sensible et affective de Dieu. Dans l'esprit de ceux qui accréditent cette bénédiction, il s'agit là d'une accommodation de Dieu et de l'Esprit à la situation de l'homme moderne. On peut se demander dans quelle mesure ce mouvement ne contribue pas à renforcer les déséquilibres et distorsions que la modernité technicienne a instaurés.

personnelle, du vécu et du ressenti, comme si ceux-ci étaient à eux seuls porteurs de sens.

2. Si l'expérience peut échapper à la surveillance institutionnelle, elle peut aussi échapper à la vérification théologique, au risque de voir l'expérience prévaloir contre la vérité de l'Evangile. L'étrangeté devient critère de l'action de l'Esprit.

L'accentuation de l'expérience place donc devant le dilemme suivant : valoriser l'expérience et oser voir la liberté prendre le visage redouté de l'erreur ou de l'aberration ou bien formaliser l'expérience et renoncer en partie à la liberté qui en est le fondement et la conséquence. Dans les faits, l'expérience de la conversion, comme d'autres expériences spirituelles, a souvent été l'objet d'une normalisation. En contradiction avec ses propres convictions, il arrive que le monde évangélique érige en modèle à suivre une expérience ponctuelle et contingente et invite à répéter la forme extérieure et accidentelle de l'événement tout en croyant en privilégier le fond. A l'opposé, et par crainte de s'écarter d'un type initial, on a conservé le langage de l'expérience tout en perdant son contenu. L'expérience intellectualisée n'est alors plus qu'affaire de discours conforme, en l'absence de la réalité désignée.

3. En plaidant pour la liberté de l'Esprit, je plaçais déjà un garde-fou. La conversion à laquelle le Nouveau Testament appelle n'est jamais contrainte à reproduire telle émotion ou sensation. Jamais en matière de conversion le Nouveau Testament ne fait appel aux sentiments, n'exige une émotion, mais toujours il attend des actes concrets. Il y a un risque réel, en favorisant les modalités de l'expérience, de pousser des hommes et des femmes au déni, au refus de la réalité, à la poursuite du signe émotionnel enfin probant. A long terme une telle pratique se révèle pathogène. Elle relève du refus de la confiance nue en la parole de Dieu, elle devient recherche de sécurité et de salut par l'expérience. Elle quitte le terrain de la foi pour celui de la vue.

4. La valorisation de l'expérience peut conduire au glissement de l'éthique à l'expérience comme lieu de vérification de la foi. Jamais, à ma connaissance, le Nouveau Testament ne renvoie à l'expérience passée pour valider la foi présente, jamais il ne fait des modalités de la conversion, sinon dans des circonstances exceptionnelles, les signes de son authenticité. En accordant une importance première à l'expérience, on privilégie l'instant alors que l'enseignement néotestamentaire plaide en faveur de la durée où s'exerce la fidélité.

5. Le caractère irréductible de l'expérience ne doit pas signifier l'abandon de la raison et de l'intelligence. Au contraire, si l'expérience est porteuse de vérité, elle doit pouvoir être explicitée, de telle manière que la vérité mise en évidence par l'expérience soit comprise par d'autres. Ainsi Paul, sujet d'une expérience particulière et pour lui porteuse de vérité, ne s'est jamais retranché derrière l'expérience. Point d'appui, elle était au service d'une argumentation logique et scripturaire.

6. Par l'expérience, certains croient renouer avec l'expérience fondamentale et fondatrice des apôtres en s'affranchissant des pesanteurs de l'histoire et en devenant les contemporains des apôtres. Même critique, l'expérience ne peut s'émanciper de toute continuité avec l'histoire et la communauté ecclésiale. Le refus du rituel, de la liturgie – pourtant présente, bien que non formulée – ou de l'institution fait la part trop belle au subjectivisme, facteur d'instabilité personnelle et communautaire, responsable de prise de pouvoir autoritaire, coupable d'indigence intellectuelle et spirituelle.

7. Tout en mettant un accent particulier sur l'expérience, et donc sur la corporéité, les évangéliques n'ont pas toujours su bien gérer et penser l'incarnation et le corps dans la spiritualité. La spiritualité évangélique, alors même qu'elle appelait à l'expérience, a souvent été tentée de penser que la relation à Dieu devait se dégager des traces d'humanité, sans doute à cause de la radicalité avec laquelle elle comprend la rupture.

Le courant charismatique ou pentecôtisant, s'il a su mettre en évidence la positivité du corps dans l'expérience de l'Esprit (intensité des émotions, redécouverte de l'imposition des mains et de la guérison physique, parler en langues), n'a pas toujours su, paradoxalement, s'interroger sur les médiations employées par l'Esprit. L'action de l'Esprit est généralement pensée de manière immédiate, mettant le corps et l'intelligence entre parenthèses, les considérant plutôt comme des obstacles à la révélation. Obstacles surmontés ou domestiqués lorsque l'Esprit saisit le corps, d'où l'importance des manifestations physiques. L'expérience, surprenante dans ses modalités, est alors comprise comme la nécessité d'abdiquer le raisonnement et de soumettre la personne tout entière à l'activité de l'Esprit Saint.

8. La mise en valeur par l'expérience de l'individu devant Dieu dans sa responsabilité et sa capacité à répondre à l'appel de Dieu peut conduire d'une part à l'individualisme que renforce la

sécularisation* et la perte du sens communautaire, d'autre part à la paralysie ou à l'activisme légaliste par peur devant l'immensité de la responsabilité.

9. L'expérience, dans la mesure où elle donne le sentiment et l'impression d'avoir une communication directe avec Dieu, sans médiation, peut faire courir le risque d'une spiritualisation rapide et excessive des problèmes. Face à l'accélération de l'histoire, à la fragmentation du monde, à la multiplication des problèmes, l'évangélisme risque d'offrir des réponses réductrices, voire simplistes qui ne peuvent ni ne veulent envisager la complexité du monde[11]. La tentation est grande, devant la difficulté, de spiritualiser les problèmes en offrant des solutions simples et rapides. On ne peut répondre aux exigences du temps par la seule exhortation à vivre une expérience spirituelle.

Conclusion

Dans ces neuf points critiques, j'ai parlé de « risques », parce que ce sont là des dérives potentielles, non des tares inhérentes à l'expérience spirituelle. Mes points critiques étant nombreux, ils pourraient tromper et donner l'impression que finalement je récuse l'expérience. Non. « Craindre l'expérience ou les expériences serait errer. C'est l'excès ou l'absence d'expérience qu'il faut craindre, non l'expérience, bonne et nécessaire. Que serait en effet la prédication chrétienne si elle n'était pas rattachée à une expérience vivifiante de la présence de Dieu ? Accorder à l'expérience une juste place, tenir l'équilibre, voilà la gageure[12] ! »

---

11 Il suffit de mentionner le courant de pensée qui veut que derrière chaque contrariété, maladie ou opposition, il y ait l'activité d'un démon. Sans nier celle-ci, il ne faut accorder à l'adversaire aucun des attributs divins (omniscience, omniprésence, omnipotence) ni abdiquer l'intelligence dans la recherche de notre responsabilité et des lieux et possibilités de notre réaction. On peut penser encore à la rapidité déconcertante avec laquelle l'invocation de « la volonté de Dieu » explique un succès ou un échec.

12 Nous reprenons ici un passage de la conclusion de notre article « Conversion oblige ! Les critères de la conversion selon le Nouveau Testament » in *Ḥokhma* 55/1994, p. 83.

Ḥokhma 60/1995, pp. 99-104

THÈSES
SUR LE STATUT DES ÉCRITURES

Nous avons déjà signalé dans notre éditorial que la sixième rencontre mettait en dialogue les professeurs Henri Blocher et Henry Mottu sur le « statut de l'Ecriture ». La débat n'ayant pas été enregistré, il ne nous est pas possible d'en redonner le contenu. Par contre, il nous a paru important et éclairant de soumettre aux lecteurs les dix thèses présentées et défendues par chacun des intervenants.

Hokhma 60/1995, pp. 100-101

L'ÉCRITURE ET SON INTERPRÉTATION, DIX THÈSES

par Henri BLOCHER
Professeur de dogmatique, doyen de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine

1. La théologie « évangélique » maintient, sur le statut et les caractères de l'Ecriture, ce qu'ont cru et enseigné les Pères de l'Eglise, les Docteurs de l'Ecole et, particulièrement, les *Réformateurs* du XVI[e] siècle.

2. L'inspiration des prophètes et des apôtres, aux modes divers et mystérieux, leur a permis de parler et d'écrire *sans distorsion aucune* comme les porte-parole mandatés par Dieu, si bien que leur parole humaine est pleinement *Parole de Dieu*, revêtue de sa souveraine autorité.

3. Les prophètes et apôtres ont rempli leur ministère dans l'association au Christ, selon son office prophétique ; leur inspiration *se greffe sur le mystère de l'incarnation* et s'éclaire par lui.

4. Parole de Dieu, l'Ecriture s'accrédite objectivement elle-même ; mais notre infirmité rend nécessaires pour nous le *témoignage intérieur du Saint-Esprit,* pour que nous lui donnions la foi qu'elle mérite, et son *illumination,* pour que nous percevions droitement le sens.

5. Parole de Dieu, l'Ecriture est sûre en tout ce qu'elle enseigne ou affirme, c'est-à-dire *infaillible ou inerrante**. Ne sont pas exclues les erreurs des copistes, la non-conformité aux conventions grammaticales et stylistiques, l'usage des tropes et de tous les procédés de langage admis à l'époque de rédaction au service d'une communication véridique.

6. L'Ecriture comporte en général *un sens et un seul,* défini par l'intention et fixé par le choix de langage. L'activité du lecteur

tend à recevoir ce sens et non pas à le recréer ; multiples sont, en revanche, les conséquences et les applications.

7. Le sens scripturaire, comme tout sens, se forme *en contexte* (= situation historique), et la connaissance du contexte est précieuse pour le préciser ; le lien au contexte, cependant, n'autorise pas la relativisation du sens.

8. Le *transfert du sens* d'un contexte à un autre est possible grâce à l'unité théologique de l'histoire ; il se règle selon les correspondances systémiques et les équivalences dynamiques.

9. L'interprétation de l'Ecriture n'est soumise qu'au magistère* de l'Ecriture elle-même ; elle est donc *canonique**, constamment contrôlée par l'*analogie de la foi**, et confiante en l'*harmonie* ultime, crue et non pas vue, de tous les énoncés.

10. Chaque lecteur engage dans l'interprétation de l'Ecriture sa responsabilité *personnelle* ; la tâche ne perd pas pour autant son caractère *ecclésial* ; elle s'accomplit avec fruit en se mettant au bénéfice des charismes doctoraux du présent et du *passé* de l'Eglise.

Ḥokhma 60/1995, pp. 102-104

DIX THÈSES SUR LE STATUT DES ÉCRITURES

par Henry MOTTU
professeur de théologie pratique à la Faculté autonome de Théologie Protestante de l'Université de Genève

1. La Bible, comme texte fondateur, témoigne de la Parole de Dieu ; elle est servante de la Parole. Au commencement était la Parole, non le texte ! La Bible me paraît être toujours seconde par rapport à ce qui est premier : la *viva vox Evangeli*, « la voix vivante » de l'Evangile, l'annonce de la grâce en Jésus-Christ. « Je ne puis permettre qu'on impose une manière d'interpréter la Parole de Dieu, car il faut que la Parole, cette source de toutes libertés, soit libre elle-même » (Luther).

2. Ce paradoxe indépassable doit être maintenu : la Bible contient la Parole de Dieu, mais elle est aussi une parole humaine. Les paroles de la Bible sont en même temps nôtres et ne sont pas nôtres. Les Psaumes, par exemple, manifestent notre humanité et nous sont donnés par un Autre. Les Psaumes sont le miroir de notre vie et une invitation à la dépasser par la transcendance de la Parole.

3. La doctrine calvinienne du « témoignage intérieur du Saint-Esprit » (le même Esprit qui a inspiré l'auteur du texte inspire aujourd'hui ses lecteurs) ne doit pas être interprétée simplement dans la ligne de la « théopneustie », mais comme une invitation à rechercher et à recréer, dans chaque situation historique nouvelle, le sens des Ecritures. En lisant et en interprétant, nous ne sommes pas seulement reproducteurs, mais créateurs de sens. Le témoignage du Saint-Esprit nous fait penser et repenser la vérité biblique.

4. La pluralité des témoignages et des théologies bibliques diverses, voire contradictoires ne me paraît pas être quelque chose qu'il faut craindre, mais dont il faut au contraire se réjouir. Heureusement que la Bible ne contient pas qu'un seul « message » uniformisé ! Jamais le « surplus de sens » contenu dans les Ecritures

(au pluriel) ne pourra être épuisé (et appauvri) dans une seule interprétation. Nous sommes renvoyés à un perpétuel « conflit des interprétations » et, positivement, à l'acceptation des différences dans l'Eglise. Les pasteurs et docteurs de l'Eglise ont pour tâche d'éclairer le sens de ces différences et d'en montrer la complémentarité.

5. Il est vrai que nous devons aussi expliquer l'unité des divers témoignages bibliques. Nous avons pour tâche de mettre en rapport les parties et le tout (c'est l'Ecriture qui interprète l'Ecriture) et de relier chaque passage au « centre de l'Ecriture dans son ensemble », comme disait Bonhœffer dans son *Homilétique*. Pour la théologie chrétienne, ce centre dont nous vivons et que nous essayons de penser, est l'humanité de Dieu accomplie, récapitulée en Jésus, le Christ, Seigneur et Sauveur, milieu des Ecritures.

6. Nous ne devons jamais oublier qu'il ne suffit pas de « citer » telle parole biblique pour être en ordre avec Dieu. Le Diable, dans la tentation de Jésus, cite l'Ecriture, tout comme le prophète Hananya citait Esaïe ! L'interprétation doit donc toujours se référer au contexte de l'énonciation du texte original tout comme au contexte culturel et social de son appropriation. La Bible est appelée *Scriptura* (action d'écrire, écriture, ce qui est à écrire), non *scriptum* (lettre fermée).

7. Il me semble que l'opposition entre une lecture immédiate des textes bibliques et une lecture critique est superficielle. D'une part, la lecture dite « immédiate » est elle-même conditionnée ; d'autre part, la lecture historico-critique est elle aussi largement dépendante des idéologies en cours. Si le statut de la raison, en particulier occidentale, doit être problématisée, le désir de comprendre n'est-il pas universel ? « Je crois pour comprendre » : cette attitude (et cette prière) de saint Anselme me paraissent être constitutive de la foi chrétienne.

8. On ne doit pas confondre le niveau de l'explication des textes (le message ou le code au sens linguistique) et celui de leur compréhension (la « chose » ou le thème au sens théologique et existentiel). Le problème de la théologie aujourd'hui est que, si le pôle explicatif est surdéveloppé, le pôle interprétatif, au sens théologique et spirituel, est sous-développé.

9. La notion de « monde du texte », introduite par Paul Ricœur, peut être féconde pour le renouvellement de l'exégèse.

Comprendre signifierait alors non pas « saisir l'intention de l'auteur », mais déployer le monde du texte collectif induit de la tradition, de la rédaction et de sa réception. Ce qu'il y aurait à interpréter dans un texte, ce ne serait plus une intention subjective, mais « une proposition de monde », d'un monde à habiter par mon imagination et mon action. De nouvelles possibilités d'être-au-monde seraient alors ouvertes dans la réalité quotidienne, non derrière le texte, mais devant le texte.

10. Sur le plan de la prédication, je suis frappé par l'étroitesse du choix des textes habituellement prêchés. R. Bohren parle à juste titre de la « Bible non prêchée » ; il veut dire que des parties entières de la Bible ne sont pas prises en compte par les prédications, par exemple la littérature sapientiale, les livres historiques, l'apocalyptique, etc. Il faut que nous retrouvions l'ampleur, la richesse, la diversité du monde de la Bible, hors de nos affinités affectives, pour remédier à la perte générale du langage, qui est le grand problème du monde moderne. La *lectio continua* d'un livre entier, avec toutes ses aspérités et obscurités, pourra plus renouveler nos communautés que les sempiternels thèmes connus. Le « statut » de la Bible est aussi celui de la distanciation, de l'altérité par rapports à nos intérêts subjectifs ou collectifs. Nous laisser surprendre et déplacer par tel texte étranger et étrange nous apprendra plus de choses sur le Dieu Tout Autre et sur nous-mêmes que de nous légitimer par le texte. En définitive, n'aurions-nous pas besoin d'une lecture désintéressée, qui laisse Dieu être Dieu ?

Hokhma 60/1995, pp. 105-110

EN GUISE DE POSTFACE : PERSPECTIVES D'AVENIR

par Henry MOTTU
professeur de théologie pratique à la Faculté autonome de Théologie Protestante de l'Université de Genève

Depuis quelques années, le décanat de la Faculté de théologie de Genève a organisé diverses consultations avec des représentants de la mouvance évangélique. Par la suite, un séminaire de théologie pratique a été consacré à « l'œcuménisme intraprotestant » au semestre d'été 1994. Les cours, donnés en novembre et décembre de la même année et que l'on vient de lire dans cette Revue, s'inscrivent dans ce cadre et sont à considérer (c'est en tous les cas ma conviction) comme une première étape sur le long chemin d'échanges à multiplier en vue du recouvrement de l'unité du protestantisme.

Plutôt que de revenir ici sur tel point particulier soulevé par la relecture de ces leçons, on me permettra d'esquisser globalement quelques perspectives d'avenir dans un but pratique et pastoral. Ne vaut-il pas mieux, en effet, plutôt que de regarder en arrière, tenter de voir en avant ? Mes réflexions tourneront autour de trois points, liés à ces conférences : le problème ecclésiologique, le statut de l'émotionnalité et de l'expérience, l'autorité des Ecritures.

1. Le problème ecclésiologique

Relisant tout d'abord mes notes sur les exposés de J. Blandenier et de F. de Coninck, je me pose la question : que pouvons-nous espérer, à partir de là, en termes d'unité de l'Eglise ?

Faisons trois remarques à ce sujet. D'abord, je retiendrai ce fait, que je considère comme acquis, que nous avons affaire avec les courants évangéliques comme d'un courant ou d'une aile *historique*, dite « radicale », du protestantisme. On ne peut plus opposer les Eglises dites « historiques » à une multiplicité de dissidences, mais il faut parler du dialogue entre Eglises réelles,

dont les racines remontent, bien avant le XIXe siècle, à la Réforme elle-même. Je pense ici en particulier aux Baptistes zurichois, aux Mennonites, etc. Toutes ces tentatives de réforme, quelles soient classiques ou dissidentes, à l'intérieur de *la* Réforme ont pour origine *un même lieu*, à savoir la redécouverte de la Parole vivante des Ecritures, seule autorité sur l'Eglise et sur le monde. Il faut néanmoins prendre en compte des compréhensions plurielles du *sola fide** et du *sola Scriptura** (cf. l'exposé de N. Blough) et admettre l'existence de communautés ou d'Eglises, non certes séparées, mais distinctes par l'histoire et par les convictions et accents théologiques. Or on peut et on doit souffrir de ces « déchirures », même si, selon la suggestion heureuse de J. Blandenier, celles-ci ne sont pas des divisions. Et pourtant ! A mon avis, nous autres de notre côté avons *un devoir de réparation* à la lettre « historique », dans la mesure où la première chose que nous devons faire est de reconnaître pleinement aux dissidents, si mal traités théologiquement et souvent persécutés dans les siècles passés, le statut qui leur revient, à savoir le statut d'Eglise. On le voit bien dans l'exposé sociologique (de Coninck), qui défend l'idée d'un « type de secte élargi ». De toute façon, quel que soit le nom qu'on donne ou qu'on se donne, « Assemblée », « Alliance », « Action biblique », « Eglise libre », « Frères » (et Sœurs sans doute...), il s'agit là de personnes qui se groupent pour écouter la Parole, prier, célébrer le baptême et la Cène, évangéliser, donc d'Eglises qui se veulent telles et doivent être considérées comme telles.

Mais ces évidences, deuxième remarque, n'entraînent-elles pas de *nouvelles* responsabilités que les évangéliques, de leur côté comme du nôtre, devront maintenant et à l'avenir mieux assumer ? Devoir de réparation pour nous, *devoir d'unité* pour eux. Car n'y a-t-il pas, inhérent au protestantisme historique et à toutes ses branches, familles, églises, communautés, un déficit chronique d'unité ? Les schismes continuels, depuis les débuts, ne manifestent-ils pas cette maladie, presque narcissique, de fonder et de refonder sans cesse le christianisme sur *une* idée, sur *une* conviction, voire sur *une* personne ? Il y a là, avouons-le, le témoignage affligeant d'une impuissance à s'unir, comme si l'éparpillement des efforts, des personnes et des communautés révélait en creux le malheur fondamental du protestantisme et qui est un déficit chronique de *communion ecclésiale* confessée et réelle. « Je crois la sainte Eglise universelle, la communion des saints. » On se demande vraiment, douloureusement, comment les protestants ont mis en pratique cet article du credo. Si la conversion de l'individu est certes chose capitale, qu'en est-il, dans la spiritualité et l'action des protestants, quelle que soit leur appartenance, de la conversion de leur propre

Eglise ou communauté comme corps social ? « L'éthique de la fraternité », qu'évoque F. de Coninck, ne devrait-elle pas être maintenant élargie, mise à l'épreuve et concrétisée en une éthique de la fraternité inter-ecclésiale ? Car chaque Eglise ou communauté locale n'est ecclésiale que *par son lien* avec les autres. Il faut en finir avec cette peur, congénitale aux protestants, de ne plus exister si l'on n'est pas tout. La tâche d'avenir est donc de repenser en protestantisme ce qu'est et ce qui fait l'Eglise, autrement dit la solidarité de chacun avec chacun, la communion des membres avec le corps tout entier. Voyez 1 Co 1,2 : toute Eglise est d'abord l'Assemblée *de Dieu*, qui est ici ou là, et qui invoque le Seigneur Jésus-Christ *avec toutes les autres*, leur Seigneur et le nôtre.

Troisième remarque. Il est important de relever aujourd'hui non seulement la multiplication de relations interpersonnelles directes entre nous, mais également le fait, qui est peut-être une promesse d'avenir, d'identités croisées chez beaucoup. J'entends désigner par là le phénomène moderne bien connu moins de christianisme à la carte et de « bricolage religieux » que de la réalité d'une identité chrétienne devenue *fluide*. S'il y a beaucoup de ponts entre communautés et sensibilités théologiques actuellement, ne serait-ce pas que ces ponts existent en chacun de nous ? Or tout n'irait-il pas mieux en avouant nos identités partagées, parfois ambiguës, quand toute une part de nous-mêmes reconnaît explicitement ce que nous confessons secrètement, à savoir… que l'autre n'a peut-être pas complètement tort ? Sur la question baptismale, par exemple, qui ne s'éprouve pas comme étant théologiquement et pastoralement « partagé » ? Echangeons donc *nos perplexités aussi* ainsi que nos difficultés pastorales au cœur de l'authenticité de chacun dans un dialogue d'où pourra peut-être, espérons-le, naître un peu de lumière.

2. Le statut de l'expérience personnelle

Cela m'amène à la question de l'expérience personnelle et spirituelle, que B. Bolay a eu le mérite d'examiner avec lucidité, y compris dans ses dérives possibles.

En pensant ici aussi au futur et au chemin qu'il nous faut parcourir ensemble à partir de là, je m'interroge sur l'avenir de la piété protestante, évangélique en particulier. Derrière cette question de l'expérience, il y a (et nous en sommes tombés d'accord dans la conversation) le plus vaste problème de l'anthropologie. N'est-ce pas à ce niveau, qui devra donc être travaillé plus avant, que s'opèrent les clivages (dans la question

du baptême, par exemple) ? B. Bolay, me semble-t-il, conçoit l'expérience en termes trop ponctuels, hors histoire et institution, comme si celle-ci était une réalité unique et *initiale*, sans médiation aucune. En fait, la conversion n'est-elle pas d'abord *suivance*, mise à l'épreuve d'un appel qui nous précède ? Ce danger (bien protestant) d'autoposition du sujet dans l'expérience me frappe et je souhaiterais que les évangéliques nous parlent aussi du monde, de l'extériorité, du cosmos. La mystique de Teilhard de Chardin avec sa vision d'un « Monde divin », même si certains de ses aspects restent critiquables, ne devrait pas être oubliée. Le dernier des Psaumes bibliques ne se termine-t-il pas par : « Que *tout ce qui respire* loue le Seigneur ! » (Ps 150,5). Il y a là un décentrement, un universalisme, une louange cosmique qui devrait et devra jouer un plus grand rôle dans notre piété protestante.

En outre, je me demande si mettre la conversion du côté de la seule *conviction* est suffisant, et s'il ne faut pas la joindre avec la *responsabilité* ? F. de Coninck faisait lui-même référence à la distinction célèbre de Max Weber. Eglise de convaincus, d'accord, mais qu'en est-il de leur responsabilité de « croyants » précisément ? Il y a aussi dans la tradition protestante un accent porté sur la conversion au Christ pour le monde, sur la prise de responsabilité sociale et politique, sur l'engagement dans la laïcité. C'est une grande chose, une affaire spirituelle aussi, qui a fait du protestantisme ce qu'il essaye d'être, un service pour les autres. Je pense à D. Bonhœffer, à André Philip, à J. Ellul et à bien d'autres. N'y a-t-il pas, au cœur de l'expérience protestante de foi, un souci et un amour du monde tel qu'il est et comme il va ?

Car la *communication* de l'expérience fait partie de l'expérience elle-même. On pourra avoir toutes les « révélations » que l'on veut, extatiques ou non, émotionnelles ou rationnelles, « pentecôtistes » ou « évangéliques », privées ou cultuelles, qu'importe tout cela si la communication ne se fait pas ? Or pour que le message passe dans la modernité, il faut un langage et c'est à cette question d'un langage renouvelé que nous nous achoppons tous. Bonhœffer avait bien posé le problème et il me paraît rester largement non résolu. Comment dirons-nous à l'avenir, quelle que soit notre appartenance, ce qui nous fait vivre ?

3. L'autorité des Ecritures

M'étant déjà exprimé sur ce point dans les thèses que j'ai rédigées à l'occasion du dialogue avec Henri Blocher (cf. *supra*), je serai plus bref. Plutôt que de revenir sur cette question

controversée (la discussion portant non sur la *foi* dans l'autorité des Ecritures, mais seulement sur l'interprétation de notre foi commune), je préfère dire quels sont les défis auxquels nous devrons donner réponse ensemble.

Il y a d'abord l'articulation à repenser complètement entre une lecture dite immédiate, expérientielle, orante et une lecture instruite, de type rationnel. Cette articulation, dont la liturgie est le premier champ d'exercice, il faut la penser si nous ne voulons pas perdre de vue la méthode théologique de lecture qui nous tient tous à cœur. La question de cette liaison préoccupe en fait, derrière le débat théorique sur ce qu'est l'Ecriture et son autorité, tous ceux, dont je suis, qui ne veulent ni d'une Eglise sans exégèse, ni d'une exégèse sans Eglise. Lire l'Ecriture avec foi, mieux même : la prier, ne signifie pas que l'on fasse cela en vase clos ; la science dérange, ouvre l'esprit à des horizons que l'on ne soupçonnait pas au départ, décentre la lecture dite « croyante ». Je ne connais pas de foi qui, dépourvue de curiosité intellectuelle, pourrait faire l'économie de cette épreuve salutaire et aussi de cette source de joie. Finalement, le dialogue avec les évangéliques ne réouvrerait-il pas, en de nouveaux termes, le débat classique entre la foi et la raison ?

Quoi qu'il en soit, je m'inquiète d'une sorte de cassure qui menace aujourd'hui toute la culture et nos sociétés et qui pourrait engendrer une sorte de christianisme à deux vitesses : hypersophistication (notamment exégétique) séparée de la réalité vécue, d'une part, hypertrophie de l'émotion en soi, d'autre part, en tant que compensation irrationnelle. C'est contre une telle issue, désastreuse, que je milite avec d'autres. Or le protestantisme, avec sa doctrine du sacerdoce universel, impliquant un accès *de tous* à l'Ecriture, a ici une carte culturelle à jouer. Voilà le vrai problème qui nous attend.

Le second problème qui se trouve devant nous, est, me semble-t-il, moins celui de savoir ce qu'est l'Ecriture en soi que d'être conscients du *point de départ* qui préside à notre lecture. Autrement dit, en amont de la question de l'autorité de la Bible, il y a l'herméneutique, c'est-à-dire la question de savoir à partir de quels paramètres nous la lisons, ce qui implique des problèmes philosophiques et épistémologiques de fond. Il s'agit dès lors en toute honnêteté de débattre de ces philosophies sous-jacentes (compréhension positiviste du texte, compréhension narrative, christologique, existentielle, etc.). Or il y a et il y aura toujours plusieurs clefs d'interprétation, comme au temps de la Réforme. Les uns lisent les Ecritures à partir de leur milieu, le Christ ; d'autres à partir de l'unité canonique* des deux Testaments ; d'autres à partir du Sermon sur la Montagne ; d'autres encore, sur le plan de la

pratique sociale, à partir de l'oppression subie par tel groupe. Faut-il diviser l'Eglise pour cela et créer d'autres « dénominations » ? Cette pluralité de lectures est saine, mieux même, nécessaire. Tant que l'on aura la patience de « s'entre-écouter », comme disait Calvin, tout ira bien ! A l'intérieur du *sola Scriptura**, que nous confessons tous, il y a place pour la différence. A cet égard, les protestants doivent témoigner entre eux de plus de compréhension mutuelle. Le monde de demain nous attend sur ce terrain. Montrerons-nous ensemble que l'on peut être convaincus *et* tolérants ? Cet étrange alliage entre conviction personnelle *et* ouverture d'esprit est ce qui a fait la force du protestantisme. Relevons donc ensemble ce beau défi.

Il me reste à remercier les conférenciers de leurs utiles réflexions. Le temps est heureusement passé où l'on se lançait des versets bibliques à la tête entre protestants en guise de « dialogue ». Ce temps a fait place à celui de la réflexion, et de la réflexion commune. A quand des cours *à plusieurs voix*, donnés en tandem par exemple, sur tel sujet sensible, que nos Facultés-sœurs organiseraient ? Il n'est pas interdit de rêver, pour essayer, patiemment, de reconstruire une unité certes blessée par l'histoire humaine, mais réelle en Christ.

Chronique de livres

J. Alexander, J. Ansaldi, H. Blocher *et al.* : Le suicide

Ed. PBU, Genève, 1994, 175 pp.

Un livre collectif bienvenu que celui paru aux Presses Bibliques Universitaires. Le thème est en effet d'actualité dans une société où le suicide est une des causes majeures de mortalité parmi la jeunesse. Il interroge une société en crise. L'approche interdisciplinaire adoptée dans cet ouvrage nous permet de découvrir le point de vue de divers spécialistes sur la question à partir de la discipline qui est la leur. Ces approches complémentaires, loin de constituer un morcellement qui nuirait à une vision synthétique du phénomène, contribuent à un enrichissement et à une meilleure compréhension de cette douloureuse écharde qu'est la mort choisie volontairement. Il nous faut cependant remarquer que la notion de suicide n'est pas la même chez tous les auteurs, soit qu'elle soit restrictive, ne s'intéressant qu'à l'acte violent qui aboutit à la mort volontaire, soit qu'elle soit large au point d'englober les comportements autodestructeurs à long terme tels que l'alcool ou la conduite dangereuse au volant.

Le lecteur sera peut-être surpris de l'ordre choisi par les éditeurs pour les différents articles, passant du dossier médical à la sociologie, puis à l'accompagnement des endeuillés, avant de revenir à une thérapie pour les suicidaires ainsi qu'à celle, divine, accordée à des personnages bibliques, pour finalement avoir une perspective théologique. L'ordre ne semble pas très cohérent. Le lecteur sera surpris sans doute aussi par l'absence d'un travail de théologie biblique : il faut attendre quelques phrases dans le dernier article pour connaître le point de vue biblique, et celui de l'Eglise, sur cette question ! Finalement la surprise ne sera pas des moindres de découvrir, sur un autre plan, formel, un nombre de fautes de typographie beaucoup trop important pour un ouvrage de cette envergure. Nous en avons par exemple dénombré 25 pour l'article de Rutgers, sans compter les 23 supplémentaires dans les deux pages de note ! Mais passons à ce qui est plus essentiel.

Daniel Dejardin, psychiatre pour enfants et adolescents, aborde le problème du suicide des jeunes sous l'angle psychopathologique. Il nous montre que le passage de l'adolescence au statut d'adulte peut se faire avec des heurts violents qui peuvent conduire à une situation où l'adolescent se sent complètement débordé, ne voyant plus aucune issue

possible à ses problèmes autre que la tentative de suicide. A la base, on trouve souvent une « fragilité » de la personnalité, une dépressivité et enfin des difficultés relationnelles au sein du milieu familial. L'auteur analyse chacun de ces facteurs pour conclure sur les actes de prévention et la prise en charge possible.

James Alexander s'intéresse à la prévention du suicide : les suicidants cherchent de l'aide avant de commettre l'irréparable, mais le font de manière non explicite, d'où l'importance d'être formé à la pathologie que recouvre le suicide. C'est le programme qui nous est proposé par ce médecin généraliste qui, après avoir combattu un certain nombre d'idées fausses, nous parle des facteurs de risques et de la prise en charge d'un suicidant potentiel.

L'article suivant s'intéresse au phénomène du point de vue sociologique. Frédéric de Coninck s'appuie d'abord sur les recherches effectuées par Durkheim. Mais, contrairement à celui-ci, il pense que les forces sociales qui s'exercent sur l'individu pèsent faiblement. Pour mieux comprendre le phénomène, il s'intéresse alors aux conduites suicidaires, puis au phénomène de l'agression pour constater que le suicide constitue une « maladie du lien ».

Jacqueline Rutgers, psychologue qui a vécu elle-même la perte de son fils, nous parle d'abord de l'expérience du deuil en général avant d'aborder la spécificité du deuil par suicide et l'aide à apporter aux survivants. Sa contribution, contrairement aux autres, est malheureusement souvent un peu confuse, mal écrite, longue et dépasse le cadre de ses compétences professionnelles. C'est sans doute aussi l'article pour lequel le lecteur éprouve le plus de difficultés de lecture en raison des nombreuses citations dont il ne sait souvent pas où elles commencent. L'éditeur du livre nous signale effectivement dans une liste d'errata que les caractères en italique des citations et références n'ont pas été repris lors du flashage. Mais il ne signale par contre pas que les guillemets de citation ne sont pas imprimés non plus !

Pasteur thérapeute, Jean-François Noble ne s'intéresse pas tant au suicide en tant que tel qu'à l'aide apportée à toute personne vivant un comportement d'autodestruction à long terme. Il propose un travail d'accompagnement de la personne en difficulté à partir d'une méditation des psaumes qui doit permettre un travail intérieur sur les idées de mort ou, de manière beaucoup plus générale, sur les phénomènes psychologiques tels que la colère, la déprime, etc. « L'enjeu d'un tel travail va être de permettre à la personne, à la fois de rester en contact avec cette pression, cette énergie qui a sa source dans une blessure douloureuse et de décharger cette énergie dans un lieu protégé où elle ne fera de mal ni à l'autre, ni à elle-même. » (p. 95) Exprimant sa frustration sous forme de colère, la personne pourra expérimenter une expérience salvatrice.

Un psychiatre et animateur biblique, Pablo Martinez, poursuit avec une analyse des récits bibliques de Moïse, Elie et Jérémie, mettant en lumière les ressorts psychologiques qui ont conduit ces pères dans la foi à sombrer dans la dépression au point de désirer la mort. La foi n'est pas l'absence de problèmes, conclut-il, mais la certitude de la présence de Christ à nos côtés, nous accordant le vrai repos en Dieu.

Les deux dernières contributions de l'ouvrage sont celles de théologiens, professeurs de systématique. Tout d'abord Jean Ansaldi, qui analyse deux suicides relatés dans l'Ecriture, ceux de Saül et de Judas, sur la base d'une grille lacanienne et d'une lecture critique des sources. Pour Judas, l'auteur nous montre qu'il est pris dans une histoire et dans un désir collectif de s'identifier à une image. Et c'est lorsque le modèle christologique qu'il s'était forgé, celui du héros messianique, s'effondre par rapport à l'attente qu'il en avait que Judas perd alors sa propre identité imaginaire. Ne pouvant détruire le modèle qu'il rend responsable, il se détruira lui-même.

Henri Blocher, avec toute la finesse et la rigueur de pensée qu'on lui connaît, s'intéresse à la relation qui existe entre suicide et sacrifice après avoir brièvement rappelé la condamnation de l'Eglise tout au long des siècles. Loin de remettre cette condamnation en question, l'auteur affirme le lien entre péché et suicide, maladie à la mort. Le péché « exprime le défi de la créature qui se pose elle-même, qui ne veut rien devoir à personne, qui se prend pour origine première et fin dernière [...] Or ce défi est mortifère : [...] prétendre à l'absolu, c'est-à-dire renier la condition de créature, c'est, pour la créature, renier ce qu'elle est. » (p. 156) Blocher pose une différence qualitative entre suicide et sacrifice, contrairement à ceux qui opèrent un traitement *chosiste* du suicide, celle qui existe entre l'acte de ne pas fuir la mort et l'acte de se donner la mort. Le suicide « n'est pas un genre de mort, mais un acte humain » (p. 158). Certes, dans la pratique, il n'est pas toujours aisé de faire la différence entre suicide et sacrifice : il y a des cas-limites, celui par exemple de Samson. C'est l'exemple du Christ qui va permettre la distinction essentielle : lui a opéré le sacrifice pur, sans ambiguïtés, ne penchant ni du côté dépressif, ni du côté agressif se retournant contre soi. Il n'a pas eu de penchant pour une mort qui aurait été l'attrait du repos, réunion aux morts. Jésus s'est offert au Père après avoir aimé et lutté pour la vie. C'est seulement dans son imitation et dans son invitation à le suivre que nous pourrons éviter la composante suicidaire et pécheresse de l'acte de sacrifice. Dans une société suicidogène telle que la nôtre, « devant le désarroi d'une société minée par la mort, il faut un remède immense, il faut une Eglise du sacrifice. Il faut qu'elle suive son Chef, Jésus, le Christ, qui a donné sa vie pour nous. » (p. 172).

Jean-Paul Zürcher

J. T. Clemons : Le suicide, La Bible en dit quoi ?
adapt. de l'angl. par M. Splingart, éd. Concordia, Champigny-sur-Marne, 1994, 188 pp.

Paru premièrement en anglais en 1990, ce livre propose une approche très différente du livre collectif paru aux PBU. L'auteur poursuit deux objectifs : discuter d'une part le contenu des passages bibliques relatifs à la mort choisie et, d'autre part, encourager les Eglises chrétiennes à se prononcer sur ce problème qu'on ne peut plus ignorer. Du début à la fin, Clemons se livre à un plaidoyer en faveur d'une dépénalisation du

suicide en tant qu'acte et d'une déculpabilisation du suicidaire, celui qui a des idées de suicide, et du suicidant, celui qui met en acte son suicide. Sa thèse fondamentale est que la Bible ne présente en aucun endroit le suicide comme une faute ou un péché.

Après une introduction sur les données statistiques du problème, l'auteur pose sa définition du suicide : c'est « le choix et l'accomplissement d'un acte tendant à mettre fin à sa vie, quelles que soient la motivation, les circonstances ou la méthode employée. » (p. 28). « Quand une vie s'achève par choix personnel, de quelque manière et pour quelque cause que ce soit, [...] cette mort est un suicide, même si telle n'a pas toujours été l'intention. » (p. 154). Cette perspective très large, sans aucune connotation éthique, permet à l'auteur de considérer de nombreux événements bibliques sous l'angle du suicide. Il passe alors en revue les textes de l'Ecriture ainsi que ceux de la période inter-testamentaire rapportant un suicide ou une tentative de suicide, soit les histoires de Saül et son porteur d'armes, Ahitofel, Zimri, Samson, Abimélek, Jonas, Judas et le geôlier de Philippes pour les récits canoniques, avant de conclure le chapitre en affirmant qu'il est clair qu'aucun des écrivains sacrés n'a eu l'intention de condamner cet acte !

Dans un deuxième temps, Clemons passe en revue un nombre important de textes qui ont été allégués au cours de l'histoire pour condamner le suicide. Trois types d'arguments, chacun appuyé par une évidence biblique, ont été présentés : (1) Dieu est le Créateur de toute vie, donc seul Dieu peut mettre fin à une vie. (2) Dieu, dans des injonctions bibliques, a spécifiquement interdit de disposer de sa propre vie et d'y mettre fin. (3) Dieu, dans la Bible, nous offre le récit de la vie de ceux qui ont refusé de se suicider, même dans la souffrance ; ces histoires constituent des exemples à suivre. Pour chacun de ces arguments Clemons nous présente les textes et l'interprétation qu'il en donne. Nous sommes surpris de voir qu'il ne donne pas de conclusion à cette revue des textes, comme si celle-ci le gênait. Nous reconnaissons volontiers avec l'auteur qu'un certain nombre de textes allégués contre le suicide l'ont été à tort. Il reste cependant un nombre important de textes qui condamnent indirectement le suicide : l'auteur le reconnaît implicitement, mais ne tire pas les conclusions qui s'imposent, démarche nous semble-t-il assez typique d'une exégèse critique. Abstraction est faite également des conséquences de la doctrine sur le péché qui, de fait, condamne cet acte où l'individu prétend à l'autonomie par rapport à Dieu. Ainsi les textes de l'Ecriture présentés nous semblent enseigner clairement, et l'auteur ne parvient pas à démontrer le contraire !, que la vie appartient à Dieu seul et que le suicide ne constitue pas une alternative à la souffrance – Christ l'a portée à la Croix.

Toujours à l'aide de la Bible, l'auteur se propose ensuite « d'aider à comprendre à la fois pourquoi et comment certains textes bibliques ont été interprétés d'une façon qui ne désapprouve pas le suicide. » (p. 89). Dans la logique de sa définition du suicide et de sa conception de « la nature universelle de l'amour et de la grâce de Dieu » (p. 91), les textes invoqués contre la condamnation du suicide sont ceux évoquant la grâce et le pardon de Dieu, ceux invitant au don de sa vie pour les autres et

finalement les exemples bibliques de personnes qui se sont sacrifiées ou qui auraient exprimé des tendances suicidaires. Pour appuyer sa démonstration, Clemons mentionne les tendances autodestructrices de l'apôtre Paul qui était prêt à mourir à Jérusalem pour la cause du Seigneur (Ac 21,12-14), le texte de Ph 1,21-24 : « car Christ est ma vie, et la mort m'est un gain » ! ; ainsi que 2 Co 1,8 avec le commentaire suivant : « Paul admet ouvertement qu'en raison d'épreuves insupportables, le désir même de vivre l'avait abandonné et il dit cela sans suggérer qu'il était immoral de sa part d'avoir éprouvé cela. » (p. 115). Suite à cette « démonstration », le lecteur n'est pas surpris de lire en conclusion du chapitre que « les textes qui peuvent être interprétés comme admettant le suicide sont plus nombreux qu'on aurait pu le supposer. » (p. 124) Clemons ne fait malheureusement pas la différence entre la personne et l'acte – il parle de pardon du suicide (p. 90) – et confond allègrement suicide, sacrifice et don de soi. Le lecteur se sent même, par moments, invité au suicide. Voici le commentaire qui est fait de Jn 5,18-29 :

« Ceux qui ne sont pas persuadés d'aller directement en enfer pour y être éternellement damnés et qui sont convaincus d'avoir fait de bonnes choses au cours de leur vie, devraient être réconfortés quand ils pensent à ce qui se produira après qu'ils aient choisi le quand et le comment de leur mort. Ce passage devrait aussi être la source d'une plus grande assurance pour ceux qui envisagent leur suicide comme l'expression finale du bien qu'ils peuvent faire ou avoir fait aux autres. » (p. 93).

Avec Rm 8,10-11, l'auteur approuve la perspective du suicide pour le croyant qui désire s'éloigner d'une vie dominée par le péché duquel il n'arrive pas s'extraire, parce que, dit-il, « on peut en effet être vivant à l'Esprit. » (p. 94). Point n'est sans doute besoin de plus d'exemples pour démontrer la rigueur exégétique à laquelle l'auteur prétend ! Bien qu'il s'agisse d'un ouvrage de vulgarisation, il manque un appareil technique minimum. Le discours est souvent vague et ambigu. Les résultats de la méthode historico-critique sont présentés au lecteur comme des résultats acquis. Nous ne pouvons dissiper un sentiment de malaise devant la prétention à une œuvre scientifique et le manque de rigueur et le flou du résultat final.

Après nous avoir brossé un panorama de l'histoire de l'interprétation, l'ouvrage se termine par une partie éthique fondée sur l'amour divin et sur l'affirmation de Dieu comme source de liberté de tous les hommes. L'auteur a le désir de préciser « les directions dans lesquelles peuvent s'engager ceux qui font confiance à la Bible pour décider de leur comportement éthique, en les informant mieux au moment où ils choisiront la réponse qu'ils voudront donner à la question du suicide. » (p. 163). Ainsi le pasteur ne devrait pas interdire le suicide, mais plutôt parler de l'amour que Dieu va manifester à la personne qui choisit de mettre fin à ses jours. L'auteur va même jusqu'à proposer d'inviter dans l'Eglise des médecins qui pourraient venir informer sur les meilleurs moyens de mettre fin à ses jours et de laisser sur le comptoir de la librairie de l'Eglise des modes d'emploi pour le suicide !, ceci dans un souci apparent d'information et non de refoulement.

Jean-Paul Zürcher

Glossaire

Adventice : Se dit ici de ce qui ne fait pas partie naturellement de la chose considérée, qui y est ajouté et étranger.
Adventive : Qui n'est pas d'origine ou d'ascendance directe.
Analogie de la foi : Principe d'interprétation selon lequel l'harmonie de tous les textes bibliques et la structure de la foi révélée éclairent le sens des passages particuliers (voir *Ḥokhma* n° 36).
Antinomie (Nature-Grâce) : Paire de termes opposés, mais indissociables, définis par leur opposition même ; d'après Dooyeweerd, les *motifs fondamentaux** des pensées non-bibliques sont des *antinomies* : ainsi la pensée scolastique est dominée par le motif *Nature-Grâce*, où la *Grâce* est d'abord comprise comme non-nature (« surnature ») et la *Nature* comme non-grâce.
Aoriste : Temps de la conjugaison grecque à valeur de passé qui, sans indiquer une date précise, signale que l'action concernée a eu lieu et n'est plus à faire.
Arminius, Arminiens : Calvinistes s'écartant de la doctrine orthodoxe de la double prédestination et affirmant que la grâce est offerte à tous, chacun ayant la capacité de l'accepter ou de la refuser. Le mouvement est né en Hollande et a eu pour chef de file l'adversaire de Gomarus*, Arminius, également professeur de théologie à Leyden (1560-1609). Les frères Wesley furent qualifiés d'*arminiens* en raison de leur refus de la doctrine de la prédestination.
Bibliologie : Partie de la théologie dogmatique qui traite de la Bible et de ses attributs.
Canon, canonique, canonicité : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par *canon* l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux *apocryphes*.
Casuistique : Méthode employée en Morale qui se concentre sur les *cas*, réels ou hypothétiques, en cherchant à discerner comment s'y appliquent les principes.
Catholicisant : Qui tend vers la position catholique romaine ou s'en rapproche.
Discipulat : Ensemble de la vie du disciple dans l'imitation du maître et le respect de ses exigences.
Erasmien : Qui adopte la position d'Erasme ; sur le divorce, il semble avoir précédé les Réformateurs protestants dans la reprise de la doctrine orientale, attestée par quelques Pères de l'Eglise.
Formel (principe) : Des deux « principes » de la Réforme, *Sola fide** (par la foi seule), et *Sola Scriptura** (par l'Ecriture seule), on appelle classiquement le premier « principe matériel » et le second « principe formel ».
Gomarus, Gomaristes : Tenants de l'orthodoxie calviniste la plus stricte, notamment quant à la doctrine de la double prédestination. Les *gomaristes* eurent gain de cause contre les arminiens* au Synode de Dordrecht (1618-1619). Leur principal porte-parole était François Gomar (Gomarus), théologien néerlandais (1565-1641), professeur à l'Université de Leyden.
Herméneutique : Discipline qui s'intéresse à l'interprétation des textes, en partant de leur nature, des conditions de leur rédaction, des questions qu'ils posent, en

vue de dégager leur actualité, ce qui fait d'eux une parole de Dieu pour nous aussi aujourd'hui.
Hillel, Hillélites : Disciples de Hillel, célèbre rabbin de l'époque pré-chrétienne (sous le règne d'Hérode le Grand).
Idéaliste : Cf *Nominaliste**.
Indissolubiliste : Qui nie la possibilité que le lien conjugal soit dissous (sauf par la mort).
Inerrance : Qualité de l'Ecriture sainte, en vertu de laquelle on ne saurait lui imputer d'erreur en ce qu'elle affirme.
Inspiration plénière : L'action du Saint-Esprit dans la genèse des Ecritures considérée comme toute-déterminante, sans réserve ou restriction (par exemple, à certains sujets, ou aux idées, à l'exclusion du langage employé).
Institution créationnelle : Elément de la création divine impliquant, pour la vie relationnelle des humains, une forme normative dans tous les temps.
Ipsissima verba : Les « paroles mêmes » prononcées par Jésus, ce qu'on peut concevoir de façon plus ou moins stricte (en incluant ou non, dans la notion, leur traduction possible, par exemple).
Jésuanique : De Jésus, du Jésus historique.
Logia, logion : (grec : *logion*, « petite parole ») Collection hypothétique (dénommée Q, de l'allemand *Quelle*) de paroles de Jésus dont se seraient servis Matthieu et Luc.
Magistère, magistériel (et ministériel) : (Lat. : *magister*, « maître »). Pour l'Eglise Romaine, les « pasteurs » (évêques) et la tradition qu'ils constituent exercent un *magistère* en matière d'interprétation biblique : ils décident en dernière instance terrestre du sens des textes ; la Réforme a rejeté cette thèse, mais sans enlever tout intérêt, ni même toute autorité, aux choix des pasteurs et de la tradition, conçus comme une aide pour le croyant, un *ministère* d'assistance (d'où l'adjectif *ministériel*).
Matériel (vital) : On peut adopter deux points de vue sur le lien conjugal, ou distinguer deux aspects en lui : *juridique*, selon qu'il y a contrat, enregistrement par le magistrat, droits et devoirs fixés par la loi, et *vital*, selon que le mariage implique l'union concrète des corps dans l'accouplement, des personnes dans la vie commune ; on peut dire aussi *formel*, car le droit fait penser à une forme, un cadre, un contenant, et *matériel*, car l'union vitale, concrète, est comme la *matière* contenue dans le cadre juridique.
Matthéen : De l'Evangile de Matthieu.
Ministériel : Cf. Magistère*.
Modernisme, moderniste : Quant à la religion chrétienne, qui cherche à accorder la foi traditionnelle aux opinions *modernes*, en général par l'élimination de certaines composantes du « dépôt » de la foi ; *moderniste* s'emploie surtout en terrain catholique et *libéral* en terrain protestant, mais cet usage n'est pas contraignant, et les connotations des termes peuvent conduire à s'en écarter.
Mosaïque : De Moïse.
Motif fondamental : (Neerlandais, *grondmotief* ; angl. *ground-motive*). Désigne, selon la critique transcendantale de Herman Dooyeweerd (philosophe néo-calviniste* d'Amsterdam), le facteur qui oriente le « cœur » et qui régit l'exercice de la pensée, ou le traitement par la pensée de l'expérience du monde. Il discerne un *motif fondamental** dans chaque grande unité de civilisation.
Nature-Grâce : cf. *Antinomie**.
Néo-calvinisme : Une version du calvinisme, dont l'inspiration est étendue à la philosophie ; Abraham Kuyper en fut le père, Herman Dooyeweerd, Hendrik Stoker, et Cornelius Van Til les plus grands promoteurs.
Nominaliste, idéaliste, subjectiviste : (Lat. : *nomina*, « mots » ; grec & lat. philosophique : *idea*, « représentation » ; lat. : *subjectum*, « ce qui est subordonné à... »). Pour le *nominalisme*, apparu au XII[e] siècle, les catégories de la pensée comme le genre et l'espèce n'ont aucune existence dans la réalité, ce ne sont que

des mots (*nomina*) ; l'*idéalisme*, au sens philosophique, est une théorie de la connaissance qui considère celle-ci comme une *construction* de l'esprit ; le *subjectivisme* marque toute pensée qui doute de la réalité objective ou de notre accès à cette réalité, et fait procéder du *sujet* (la personne qui pense ou « connaît ») les déterminations (cf. *Ḥokhma* n° 12 & n° 13). En ce qui concerne la notion de vérité, ces adjectifs dont les significations se chevauchent, caractérisent les thèses opposées au *réalisme**.

Parénèse, parénétique : Conseil ou ensemble de conseils d'ordre moral.

Philologique : Qui recourt aux sciences du langage et de l'étude des textes.

Prétérition : Figure de rhétorique qui consiste à parler d'une chose en disant qu'on n'en parle pas (« Dupont, pour ne pas le nommer »). Certains ont cru trouver un tel procédé en Mt 5,32.

Processus d'individuation : Processus par lequel un individu se différencie d'un autre.

Qumrân (ou *Qoûmran*) : Ancien monastère de la secte juive des Esséniens, près de la Mer Morte, près duquel on a retrouvé, à côté d'écrits propres à la secte, les plus anciens manuscrits de l'Ancien Testament connus à ce jour. Leur étude a fait progresser la connaissance du texte de l'A. T.

Qumranien : Relatif aux textes retrouvés à *Qumrân** et à ce qu'ils indiquent, aussi appelés *Manuscrits de la Mer Morte*.

Réaliste : Thèse opposée au *nominalisme** sur la vérité, que le *réalisme* définit comme la conformité de la pensée au réel.

Réification : Transformation en chose.

Sacramentel, sacramentalité, sacramentalisation : Qui a le caractère d'un sacrement, selon la théologie catholique des sacrements ; pour cette théologie, un sacrement est un *signe efficace*, qui produit ce qu'il signifie pourvu que le sujet qui le reçoit ne mette pas d'obstacle.

Sécularisation : Processus d'effacement de la référence religieuse dans la vie sociale.

Sedes doctrinæ : (Lat., « siège de doctrine »). Passage biblique sur lequel on peut « asseoir » une doctrine.

Socin, Sociniens : Fausto Sozzini (Socin, 1539-1604), intellectuel italien gagné à la Réforme, professait des idées rationalistes proches sur certains points de celles de Michel Servet. Il niait la doctrine de la Trinité et affirmait que Jésus était un homme d'essence non divine. Ses disciples, les *sociniens*, furent condamnés par l'orthodoxie calviniste. Ils fondèrent des Eglises Unitariennes en Europe orientale (Pologne et Hongrie).

Sola fide : (*Lat.*, « par la foi seule »). Principe de la Réforme. Par la foi seule, à l'exclusion des œuvres (principe de l'époque du commerce des indulgences).

Sola Scriptura : (*Lat.*, « par l'Ecriture seule »). Principe de la Réforme. Par l'Ecriture seule, à l'exclusion de la tradition chère au magistère* romain. Généralement complété ainsi : *sola (et tota) Scriptura.*, « par l'Ecriture seule, et toute l'Ecriture ».

Subjectiviste : Cf. *Nominaliste**.

Surélévation divinisante : Formule fréquente chez les théologiens catholiques anciens pour caractériser l'œuvre de la grâce : elle élève l'humain au-dessus de ses capacités naturelles, produisant une « divinisation » ou « déification » ; celle-ci n'équivaut pas, cependant (malgré ce que suggèrent les mots), à l'identité d'être avec Dieu.

Théocratique : Relatif à un régime politique où Dieu lui-même est censé gouverner.

Tarif 1996

Port compris

La revue *Ḥokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France et Autres Pays	Belgique
réduit	27 FS	90 FF	520 FB
normal	**34 FS**	**110 FF**	**650 FB**

Tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.

PRIX DU NUMÉRO : (à partir du n° 61)

réduit	10 FS	35 FF	200 FB
normal	**12 FS**	**45 FF**	**260 FB**

Prix des n° 1 à 54 : voir bulletin ci-contre

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.
Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.
Pas de réduction sur les 6 derniers n° parus.

SÉRIE 1976-1993 (n° 1-54) :

	200 FS	650 FF	4500 FB
Hors-série (index 1976-1992 : numéros 1-51)			
Abonnés	gratuit	gratuit	gratuit
Non-abonnés	3 FS	10 FF	65 FB

Il est possible de verser un abonnement plus élevé pour soutenir la revue.
Pour tout réglement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes :

SUISSE : *ḤOKHMA*
Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107 CH-1010 LAUSANNE
CCP 10-24712-6 *Ḥokhma*

BELGIQUE : *ḤOKHMA*
M. Claude Vilain
Clos des Chênes 60 B-1170 Bruxelles
Versement direct au compte *Ḥokhma*,
C.G.E.R. 001 1324462.03 (préciser le motif du paiement).

FRANCE ET AUTRES PAYS :
ḤOKHMA
70 rue Négrier F-59540 Caudry
CCP : 10 258 19 K Marseille Chèques à l'ordre de : *Ḥokhma*
Pour les autres pays : virement postal sur le CCP ci-dessus.

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française.
La revue *Ḥokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

Partage Fidélité Recherche

La revue *Hokhma*
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement,
l'équipe *Hokhma* souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Hokhma est la transcription du mot hébreu
signifiant « sagesse ». Notre revue essaiera,
trois fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans la crainte du seul sage »

une équipe HOKHMA un esprit